

JAMIA COLLEGE



JAMIA MILLIA ISLAMIA
NEW DELHI.
LIBRARY

Class No. ~~5766~~ 320.1

Book No. 213

Accession No. C5766

حکمائے قدیم کا
فلسفہ اخلاق

بشیر احمد ڈار

MAKTABA JAMIA LTD
URDU BAZAR,
DELHI-6.

ادارہ ثقافت اسلامیہ پاکستان
۲۰ مکتب روڈ - لاہور

جملہ حقوق محفوظ

پہلا ایڈیشن ۱۹۶۵ء

۹۵۵

طالب
اشرف پریس
، ایک روڈ۔ لاہور

ناشر
ادارہ ثقافت اسلامیہ
۲، کلب روڈ۔ لاہور

دیباچہ

انسانی زندگی کا مطالعہ اگر محض حیاتیاتی نقطہ نگاہ سے کیا جائے تو شاید اس کی زندگی کا میاب شمار کی جاسکتی ہے۔ وہ دنیا کے ہر خطہ میں آباد ہو سکتا ہے اور اس کی تعداد میں حیرت انگیز اضافہ ہو چکا ہے اور ہو رہا ہے۔ اس کامیابی کا دار و مدار چند اکتسابی خصوصیات پر مبنی ہے جن کے باعث وہ دوسرے اکثر حیوانات سے متمیز ہے مثلاً قوت گویائی، آگ، زراعت، تحریر، اوزاروں کی دریافت اور سب سے زیادہ تعاون باہمی کا جذبہ۔

لیکن اگر اس آخر الذکر حیثیت سے انسانی زندگی کا مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہو گا کہ اس کی کامیابی نہ صرف نامکمل ہے بلکہ جو کچھ اثباتی طور پر اس نے حاصل کیا ہے یعنی علم و تمدن کا بے مثال ذخیرہ اس کا وجود بھی سخت خطرے میں ہے۔ انسان کی داخلی زندگی میں دوسرے حیوانوں کی طرح نفسانی خواہشات اور جذبات کا کافی عنصر موجود ہے جس نے اس کو ارتقائی منازل طے کرتے ہوئے کافی مدد دی ہے۔ لیکن تجربے اور عقل سے اسے معلوم ہوا ہے کہ اگر ان خواہشات کو کھلی چھٹی دیدی جائے تو ان کا مقصد فوت ہو جاتا ہے اور جس چیز کے حصول کے لئے وہ مصروف ہو رہے ہیں وہ مقصود ان کے ہاتھ نہیں آتا۔ تجربے سے یہ حقیقت انسان پر واضح ہو گئی کہ اگر وہ ان جذبات اور خواہشات کو قابو میں رکھے اور ان کے اعتبار میں اعتدال برتے تو وہ کچھ اور حقیقی خوشی سے بہکنا رہ سکتا ہے۔ خواہشات اور عقل کے تقاضوں کے اس تضاد

سے ہی اخلاق کی ضرورت پیدا ہوتی ہے۔

انسان بے اندازہ جذباتی اور اپنی خواہشات کی تکمیل کے معاملہ میں سرسبز واقع ہوا ہے اور اسی بنا پر وہ خود اپنی ذات اور دوسروں پر بے اندازہ ظلم کرنے کے لئے ہر وقت تیار رہتا ہے۔ لیکن ان تمام بے اعتدالیوں کے باوجود اور ان تمام نقصانات کے علی الرغم جذبات کا وجود انسانی زندگی کے لئے ناگزیر ہے۔ انسانی زندگی کا المیہ یہیں سے شروع ہوتا ہے اور اسی تضاد کے باعث اس کو تمام مخلوق نے اشرف ہونے اور خدا کا خلیفہ کہلانے کا استحقاق ملتا ہے۔

یہ جذبات انسانوں کے علاوہ دیگر حیوانوں میں بھی پائے جاتے ہیں لیکن ان کے مقابلے پر انسانوں کے جذبات زیادہ پیچیدہ ہیں۔ وہ چیونٹیوں اور شہد کی مکھیوں کی طرف پورے طور پر اجتماع پسند بھی نہیں اور نہ شیر اور چلتیوں کی طرح مکمل طور پر تنہائی پسند واقع ہوا ہے۔ اس کے بعض جذبات اسے اجتماعیت کا دلدادہ بناتے ہیں اور بعض اسے انفرادیت کی طرف لے جاتے ہیں۔ قید تنہائی سخت تریں سزا تصور کی جاتی ہے اور دوسری طرف گنجان آباد شہروں میں رہنے والوں میں سے اکثر لوگ بعض دفعہ تنہائی حاصل کرنے کیلئے دور دراز کا سفر اختیار کرنے پر مجبور ہوجاتے ہیں۔ بڑے بڑے شہروں میں ایک ہی مکان کے مختلف خلیشوں میں رہنے والے ایک دوسرے سے بالکل بے خبر زندگی بسر کرتے ہیں۔ بس میں سفر کرتے ہوئے لوگ بہت کم ایک دوسرے سے گفتگو کرنے پر مائل ہوتے ہیں اور ہر ایک اپنے حال میں مگن معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اگر کوئی غیر معمولی واقعہ پیش آجائے تو یہ تنہائی اور عیال کی محبت اور ہمدردی میں تبدیل ہوجاتی ہے۔ ایسے واقعات سے یہ حقیقت واضح ہوجاتی

ہے کہ انسان ان دونوں رجحانات، انفرادیت اور اجتماعیت سے متاثر ہے اور کبھی ایک اور کبھی دوسرے کا پورا بھاری ہوتا ہے۔ چونکہ اجتماعیت کا جذبہ پہلے ہی زندگی میں مکمل طور پر کارفرما نہیں اس لئے اجتماعی زندگی کے صحافت کی حفاظت کے لئے اخلاقیات کی ضرورت ناگزیر ہے جس کی بناء پر لوگوں کے سامنے کامیاب اور بہتر زندگی کے لئے صحیح لائحہ عمل پیش کیا جاسکے۔ اس کے مقابلے پر شہد کی مکیوں کے لئے کسی اخلاقی نصب العین اور معاشرتی تعاون کے نظریات کا پیش کرنا بالکل غیر ضروری ہے کیونکہ اجتماعیت ان کی زندگی میں مکمل طور پر موجود ہے۔

صحیح اخلاقیات کا مقصد یہی ہونا چاہئے کہ وہ انسان کی زندگی کے ان دونوں پہلوؤں کو سامنے رکھے۔ انسان کی اندرونی زندگی جس میں اس کے داخلی تجربات اور نفسیاتی واردات شامل ہیں اسی طرح اہم ہے جس طرح اس کی خارجی زندگی جس میں وہ اپنے ماحول سے متاثر ہوتا ہے اور اس کو متاثر کرتا ہے۔ اس کے لئے علحدگی اور تنہائی دیے ہی ناگزیر ہے جیسے معاشرہ کے دوسرے افراد سے میل جول اور تعاون۔

ایک دوسری چیز جو انسان کی تاریخ اخلاق میں نمایاں حیثیت رکھتی ہے وہ نصب العینوں اور مقاصد کا تعین اور ان کے حصول کی کوشش ہے۔ صحیح انسان بشر سے اٹھتا ہے اور باوجودیکہ اس کا دل چاہتا ہے کہ وہ لیٹا رہے وہ اپنی ذمہ داریوں اور اپنے فرائض کے احساس کو مد نظر رکھتے ہوئے بستر کے آرام کو خیر یاد کہہ کر اٹھ بیٹھتا ہے اور غارادون چند مقاصد کے حصول میں صرف کرتا ہے۔ وہ اپنے مشاغل اور مصروفیات میں اس لئے منہمک نہیں رہتا کہ وہ پسندیدہ یا دلچسپ ہیں بلکہ اس لئے کہ وہ اس کے چند مقاصد کے حصول میں

ہمد و معادن ہیں۔ یہاں اخلاقیات کا کام یہ ہے کہ وہ صحیح اور غلط مقاصد اور ان کے حصول کے جائز اور ناجائز ذرائع کے درمیان تمیز کر سکے۔ دنیا کے عظیم الشان مفکرین، مصلحین اور پیغمبروں نے جو کوششیں کی ہیں وہ اسی روشنی میں سمجھی جاسکتی ہیں۔

یہ کتاب اسی مقصد کو سامنے رکھ کر لکھی گئی ہے۔ میں مکرمی سید محمد جعفر شاہ صاحب پھلواری کا ممنون ہوں جنہوں نے مجھے اس کام کی طرف متوجہ کیا اور جن کے مشورے اور بہت افزائی سے یہ کام پایہ تکمیل تک پہنچا۔ اسی طرح میں مولانا ابوبکی امام خاں نوشہروی کا شکر گزار ہوں جنہوں نے میرے لئے ابن الندیم کی الفہرست سے اس حقہ کا اردو ترجمہ کیا جو مافی کے حالات اور اس کے فلسفہ اخلاق سے متعلق ہے۔ ان دو بزرگوں کے علاوہ جن کتب سے میں نے استفادہ کیا ہے ان کا حوالہ کچھ حاشیوں میں اور کچھ کتاب کے آخر کتابیات میں درج ہے۔

بشیر احمد ڈار

فہرست

۱	حکیم کون فیوشس اور چینی فلسفہ اخلاق
۲۵	گوتم بدھ کا فلسفہ اخلاق
۷۷	بھگوت گیتا کا فلسفہ اخلاق
۱۲۲	زرتشت کا فلسفہ اخلاق
۱۶۹	مانی کا فلسفہ اخلاق
۲۲۹	سقراط کا فلسفہ اخلاق
۲۸۸	افلاطون کا فلسفہ اخلاق
۳۵۸	ارسطو کا فلسفہ اخلاق
۴۱۵	رواقی فلسفہ اخلاق
۴۵۸	مصری فلسفہ اخلاق



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

حکیم کون فیوشس

اور چینی فلسفہ اخلاق

چین اپنی تہذیب و تمدن کے لحاظ سے تقریباً سبھی ایشیائی تمدنوں سے قدیم ترین ہے اور موجودہ زمانے کی تحقیقات سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ تہذیب انسانی کے تمام لوازمات شاید اس خطہ زمین میں جوایشیا کے باقی ممالک سے جغرافیائی حالات کے باعث بالکل منقطع سا ہے اس زمانے میں پیدا ہو چکے تھے جبکہ مصر، ہندوستان اور مشرق وسطیٰ کے تمدن ابھی اپنے ابتدائی مراحل ہی میں تھے۔

چین کے اس قدیم تمدن کی تاریخ تین چار ہزار سال قبل مسیح سے شروع ہوتی ہے اور مختلف نشیب و فراز سے گزرتی ہوئی اس وقت ہمارے سامنے آتی ہے جب حکیم کون فیوشس ۵۵۰ یا ۵۴۵ قبل مسیح میں ایک ریاست لو میں (جس کو آج کل شان ٹنگ کے نام سے پکارا جاتا ہے) پیدا ہوا۔ یہ عجیب اتفاق ہے کہ تقریباً اسی زمانے میں ہندوستان میں بدھ اور جہادیر نے براہمنیت کے خلاف علم بلند کیا۔ مشرق وسطیٰ میں یہودیوں کے کئی ایک عظیم الشان پیغمبروں نے قوم کی اصلاح کا بیڑا اٹھایا اور یونان میں فلسفہ کی ابتدا ہوئی۔ گویا یہ دور انسانیت کی تاریخ میں ایک خصوصی اہمیت رکھتا ہے جس میں دنیا کے مختلف دور افتادہ ملکوں میں عوام کی بھلائی اور اخلاقی اصلاح کیلئے

ایک ہی منبع عظیم سے فطرت نے چند نمایاں شخصیتوں کو پیدا کیا جنہوں نے اپنی کوششوں سے انسانیت کے قافلے کو آگے بڑ جانے کے لئے پورا زور لگایا اور کہیں یہ کوششیں کامیاب ہوئیں اور کہیں ناکام۔

قدیم چین میں توحید کا تصور بہت نمایاں تھا اور خدائے واحد کے لئے جو لفظ استعمال ہوتے تھے ان سے اس کی ربوبیت اور حکومت کا تصور صاف طور پر واضح ہوتا تھا۔ فرشتوں کے وجود پر بہت زور دیا جاتا تھا اور حیات بعد الموت ایک پختہ عقیدہ تھا، جواب تک مختلف شکلوں میں موجود ہے لیکن وقت کے ساتھ ساتھ مشرکانہ رسومات کی آمیزش سے ان تصورات میں کافی تبدیلی پیدا ہو گئی۔ فرشتوں نے بے شمار دیوتاؤں کی شکل اختیار کر لی اور حیات بعد الموت نے آباؤ اجداد کی پرستش کا رواج پیدا کر دیا۔ حکیم کون فیوشس کی تعلیمات کا محور و مرکز جہاں تک ہمیں معلوم ہوتا ہے ان مسخ شدہ تصورات کی اصلاح معلوم نہیں ہوتا اگرچہ اس کے اقوال میں توحید کا عقیدہ صاف صاف نظر آتا ہے اور اس نے کبھی دیوتاؤں کو مغالطہ نہیں کیا۔ بعض اقوال و بیانات سے تو یوں معلوم ہوتا ہے کہ کون فیوشس کو ان مابعد الطبیعیاتی مسائل سے کوئی دلچسپی نہ تھی۔ جب کبھی اس کے شاگردوں نے حیات بعد المات کا ذکر چھیڑا تو اس نے کبھی اس کے متعلق کوئی واضح جواب نہیں دیا۔ ایک دفعہ کسی نے آباؤ اجداد کی ارواح کی حرمت کے متعلق سوال پوچھا تو اس نے جواب دیا:

”جب تم زندہ انسانوں کی خدمت کے اہل نہیں تو ان کی ارواح کی خدمت تم سے کیسے ہو سکتی ہے؟“

اس نے پھر سوال کیا: میں آپ سے موت کی حقیقت پوچھنا چاہتا ہوں۔

اس نے جواب دیا: جب تم حیات و زندگی کی حقیقت سے آگاہ نہیں تو موت کی نوعیت سے کیسے واقف ہو سکتے ہو؟

سوال کرنے والا تو یہ سن کر خاموش ہو گیا لیکن اس سوال کی ہمیشہ حاضر تھی حقیقت یہ تھی کہ آباؤ اجداد کی ارواح کی خدمت جو کئی ایک مشرکانہ رسوم سے وابستہ تھی، چین میں عام تھی اور اس کے شاگرد اس کی رائے معلوم کرنے کے لئے بہت بے چین تھے۔ اس لئے ایک دوسرے شاگرد نے جرأت سے سوال کیا:

جب ہم ان ارواح کے سامنے تحائف اور نذرانے پیش کرتے ہیں تو کیا ان ارواح کو اس عمل کا علم ہوتا ہے یا نہیں؟
کون فیوشس نے جواب دیا:

”اگر میں کہوں کہ یہ ارواح جانتی ہیں تو مجھے ڈر ہے کہ لوگ ان رسوم کو ادا کرنے میں اتنا اہتمام کرنا شروع کر دیں گے کہ ان کی مالی حالت تباہ ہو جائیگی۔ اگر میں کہوں کہ نہیں تو پھر شاید بد اخلاق لوگ اپنے والدین کو مرنے کے بعد دفن بھی نہ کریں تمہیں جاننے کی ضرورت نہیں۔ یہ مسئلہ اہم نہیں اور بعد میں تم خود بخود اس معاملے سے واقف ہو جاؤ گے“

لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ کون فیوشس روح کے بقایا خدا کے وجود سے منکر تھا۔ ایک جگہ اس نے وضاحت سے بیان کیا کہ انسانی جسم موت کے بعد فنا ہو جاتا ہے لیکن روح ہمیشہ قائم رہتی ہے۔ اسی طرح ایک جگہ کہتا ہے کہ خدا کی بخشش و رحمت کا مظاہرہ ہمیں ہر جگہ نظر آتا ہے۔ ہم اس کو دیکھنا چاہتے ہیں لیکن وہ نظر نہیں آتا۔ ہم اس کی آواز سننے کی خواہش کرتے ہیں لیکن کچھ سنائی نہیں دیتا۔ مگر اس کے باوجود وہ سب میں موجود ہے اور اس کے

بغیر اور علاوہ کچھ نہیں۔ سیلاب کے پانی کی طرح وہ اپنے عبادت گزار بندوں کے سروں پر دائیں اود بائیں طرف موجود ہے۔

عام طور پر کہا جاتا ہے اور اس کے اپنے الفاظ بھی کسی حد تک اس کی تائید کرتے ہیں کہ وہ محض قدیم روایات کا محافظ اور ان کو زندہ کرنے والا ہے اور اس کی زندگی کا مقصد یہی تھا کہ وہ اپنے زمانے میں ان روایات کی روشنی میں قوم کے امیروں کے سامنے بہتر زندگی کا نقشہ پیش کر سکے۔ لیکن کہیں کہیں اس کے اقوال میں اس امر کی طرف بھی اشارات ملتے ہیں کہ وہ الہام و وحی کا حامل تھا اگرچہ اس کی تفصیل و نوعیت کے متعلق کچھ زیادہ معلومات ہمیں دستیاب نہیں ہو سکتیں۔ چنانچہ ایک جگہ وہ اپنے تعلق ذکر کرتا ہے:

”پندرہ برس کی عمر میں مجھے ملم کا شوق ہوا۔ بیس سال کی عمر میں میں پختہ ہو چکا تھا۔ چالیس سال کی عمر میں میرا دل ہر قسم کے شکوک و شبہات سے پاک ہو گیا۔ پچاسویں برس مجھے خدا کے احکام معلوم ہوئے۔ ساٹھویں برس میرے کان حقیقت و صداقت کی آواز پر لبیک کہنے کے لئے ہر لمحہ تیار رہتے تھے۔ ستر برس کی عمر میں میں اپنے دل کی ہر خواہش پر بلا چون و چرا عمل کرنے پر مائل تھا کیونکہ اب مجھ سے کوئی ایسا عمل نہیں ہو سکتا تھا جو اخلاقی اقدار کے منافی ہو۔“

اس مختصر بیان سے کم از کم اتنی وضاحت ضرور ہوتی ہے کہ کون فیوشس دوسرے قدیم صلحین کی طرح الہام و وحی سے سرفراز ہوتا رہا اور اسی کی روشنی میں اس نے اپنے اخلاقی اصول وضع کئے جو اس کی قوم کے لئے مشعلِ راہ کا کام دیتے رہے۔

اس کی ابتدائی زندگی کے متعلق ہمارے پاس کچھ زیادہ معلومات

نہیں۔ علم کی تحصیل کے علاوہ اس نے کھیلوں میں بھی کافی مہارت حاصل کی۔ شکار کھیلنے اور گھوڑسواری میں وہ کمال حاصل کر چکا تھا۔ شاعری اور ادب میں اس کا ذوق کافی بلند تھا۔ لیکن موسیقی میں اس کا شغف بالکل محویت کی حد تک تھا۔ یہ عجیب بات ہے کہ قدیم و جدید مفکرین میں گانے اور موسیقی سے یہ مناسبت روحانی جلوت کا حصہ سمجھی جاتی رہی۔ کون فیوشس کا خیال تھا کہ اس سے وحشی اور بد اخلاق قوموں کو تہذیب کا سبق دیا جاسکتا ہے۔ اس نے ایک دفعہ کہا کہ ایک بد اخلاق و بد کردار شخص کے لئے ایک اچھا موسیقار ہونا ناممکن ہے۔ اس کی زندگی کا ایک واقعہ قابل غور ہے۔

ایک دفعہ اس نے سنا کہ ایک دور دراز ریاست میں ایک مایہ ناز موسیقار سیانگ نامی رہتا ہے جو قدیم موسیقی کا استاد ہے۔ کون فیوشس باوجود حالات کی بستری اور سفر کی صعوبتوں کے وہاں پہنچنے اور اس سے ملاقات کرنے پر تیار ہو گیا۔ اس کو دیکھ کر سیانگ بہت خوش ہوا اور کافی دیر تک قدیم فن موسیقی اور اس کی روحانی قوتوں کا پیرا جذبہ ذکر ہوتا رہا جس سے دونوں محظوظ ہوئے۔ اس کے بعد سیانگ نے اپنا ساز جو ستار یا سارنگی کے مشابہ تھا اٹھایا اور ایک ایسا نغمہ گایا جس کو شہزادہ وان وانگ نے ترتیب دیا تھا۔ کان فیوشس مدہوش ہو کر سنتا رہا۔

دس دن تک سیانگ یہ نغمہ بجاتا رہا اور اس کے بعد اس نے کون فیوشس سے گانے کے لئے کہا۔ اس نے ایسی خوبصورتی اور عمدگی سے اسے ادا کیا کہ سیانگ بے خود ہو گیا اور کہا: بہت خوب۔ اب اگلا نغمہ شروع کریں۔ لیکن اس پر کان فیوشس نے ادب سے سلام کیا اور عرض کی: مجھے کچھ اور مہلت دیجئے آپ کی مہربانی اور شفقت سے میں اس نغمہ کو صحیح ادا کر سکا۔ لیکن ابھی تک شہزادہ

کے دلی جذبات تک میری رسائی نہیں ہو سکی اور اس لئے میرا طینان نہیں ہوا۔
 اس پر سیانگ نے اسے پانچ دن کی مہلت دی جس کے بعد بھی کان فیوشس
 کا مدعا پورا نہ ہو سکا۔ اس نے دست بستہ اگر عرضی کی کہ مجھے پانچ دن کی اور
 مہلت دیجئے۔ شہزادے کے صحیح جذبات کا ایک دھندلا سا عکس میرے
 ذہن میں منعکس ہوا ہے تاہم میں کوشش کروں گا۔ اگر میں اس کو سمجھنے سے
 عاری رہا تو میں موسیقی کو ہمیشہ کے لئے ترک کر دوں گا۔

اس مدت معینہ کے بعد کون فیوشس حاضر ہوا اور آتے ہی پکارا میں نے
 پایا، میں نے پایا۔ بہرہیز اور معاملہ میرے لئے حل ہو گیا، گویا کہ میں اپنی آنکھوں
 سے دیکھ رہا ہوں۔ میں نے ساز اٹھایا، بجانا شروع کیا اور بہرہیز کا پوشیدہ
 مغموم میرے قلب کی گہرائیوں میں اترتا گیا۔ مجھے یوں معلوم ہوتا تھا کہ گویا
 شہزادہ وان وانگ میرے سامنے کھڑا ہے اور میں اس کی بڑی بڑی چکیلی
 آنکھوں کو دیکھ رہا ہوں اور اس کی مقدس اور پاکیزہ آواز سن رہا ہوں۔
 میرا دل خود بخود اس کی طرف کھنچ رہا تھا گویا کہ ہم دونوں باوجود دو مختلف
 وجود ہونے کے خیالات کی ہم آہنگی سے ایک تھے۔

اس کے بعد اس نے مکمل خاموشی میں آنکھیں بند کر کے وہ نغمہ اپنے ساز
 پر چھیڑا ختم ہونے پر سیانگ اپنی جگہ سے اٹھا اور اس کے سامنے کھڑا ہو کر
 کہنے لگا: ”آپ کی نظر اتنی گہری اور آپ کا فن اتنا اکمل ہے کہ میں تمہارا استاد
 بننے کی اہلیت نہیں رکھتا۔ اگر آپ اجازت دیں تو میں آپ کے شاگردوں کے
 حلقے میں شامل ہو جاؤں۔“

اس واقعہ سے یہ واضح ہو جاتا ہے کہ ان دونوں کے نزدیک موسیقی
 محض جذباتی تسکین کا ذریعہ نہ تھی۔ اگر ایسا ہوتا تو کون فیوشس کا اقدام

نی ہوتا۔ درحقیقت موسیقی انسان کی ذہنی اور اخلاقی زندگی کے لئے اہم قوت ہے جو اس کے قلب کے سوتوں کو بیدار کر کے اس کو اس راج کے لئے تیار کرتی ہے اور یہی وہ مقصد تھا جس کے لئے کون نے اپنی تمام قوتیں صرف کر دیں اور اس لئے اس کے فلسفہ اخلاق کی خاص اہمیت ہے۔

کون فیوشس پیدا ہوا اس وقت چین پر خاندان چو حکومت کرتا تھا۔ حکومت کی کمزوری کے باعث ملک مختلف نیم خود مختار ریاستوں میں تقسیم ہو گیا تھا۔ ہر ریاست دوسری سے برسرِ پیکار تھی اور اس طرح عوام کی حالت بے رحم تھی مسلسل اور متواتر جنگوں سے سارے ملک کی اقتصادی حالت بگڑ رہی تھی اور اپنی عیاشیوں اور ریشہ دوانیوں میں مشغول تھے۔ جاگیر داری کی چو خاندان کی طاقت کا باعث تھا اب سلطنت اور عوام کو ظلم اور ستم کے دو پاٹوں میں کھل رہا تھا۔ قدیم روایات اور اخلاقی اقدار اپنی بو بھٹیے تھے اور لوگوں کے سامنے نہ کوئی نظریہ حیات تھا اور نہ کوئی بس کی روشنی میں وہ اپنی ابتر حالت کو درست کر سکتے۔ ایسے بدترین میں کون فیوشس نے اصلاح کا بیڑا اٹھایا اور قوم میں زندگی پیدا کرنے چند اخلاقی قوانین وضع کئے اور قدیم روایات اور عقائد کے ذخیرہ کو از نیا کیا۔ اس کی اصلاحی تحریک کا ایک نمایاں پہلو یہ تھا کہ اس نیاں پیم کی بنیاد ان تمام اخلاقی اصولوں پر رکھی جو چاؤ خاندان کے ابتدائی شاہوں نے وضع کئے تھے اور جن کی روشنی میں انہوں نے ملک کو ایک مہم حکومت، اقتصادی اور معاشرتی خوش حالی بخشی تھی۔ یہی وجہ تھی کہ جس کہتا تھا کہ میری تعلیم کوئی نئی نہیں اور نہ مجھے کوئی نیا نظام اخلاق

پیش کرنے کا دعویٰ ہے۔ میں تو محض پُرانے اصولوں کو پیش کرنے والا ہوں۔ اگرچہ اس میں کافی صداقت تھی لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ جب پُرانے اصول اپنی قدر و قیمت کھو چکے ہوں تو ان کو دوبارہ اُسی شکل و زبان میں پیش کرنے سے کچھ فائدہ حاصل نہیں ہوتا۔ جب تک پُرانے اور قدیم تصورات کو نئے لباس میں جوڑ مانے کے حالات اور ذہنی مزاج کے مطابق ہوں نہ پیش کیا جائے تب تک کسی حرکت اور اصلاح کی توقع نہیں ہو سکتی۔ یہ کارنامہ پُرانی شراب کو نئی بوتلوں میں پیش کرنا۔ کان فیوشس کی ساری عمر کا چوڑا تھا مگر طور سے دیکھا جائے تو کچھ کم نہیں۔ کئی قدیم تہذیبیں اور قومیں محض ایسی عظیم الشان شخصیتوں کے نہ پیدا ہونے سے ہمیشہ کے لئے صدمہ ہستی سے ناپید ہو گئیں جو بنیادی اور رازلی حقیقتوں کو زمانے کے بدلتے ہوئے حالات کے مطابق پیش کر سکتیں۔ ایک جگہ کہتا ہے کہ میں قدما ت محبت کرتا ہوں اور ان کی عزت میرے دل میں جاگزین ہے۔ ان کی تعلیمات اتنی جامع، ہمہ گیر اور اہم ہیں کہ میں ان کے مطالعہ سے کسی نہیں تھکتا۔ روحانی دولت کا ان مٹ نہوانہ ان میں پوشیدہ ہے۔ جس کا دل چاہے ان سے اخلاقی اصول اور روحانی روشنی حاصل کر سکتا ہے بشرطیکہ طلب صادق موجود ہو۔ اسی لئے میں اپنی تحریروں میں ہمیشہ ان سے استفادہ کرتا رہتا ہوں اور سوائے شاذ حالتوں کے میں نے کبھی جلد نظریات یا تصورات پیش کرنے کی کوشش نہیں کی۔ میرا کام تو ان کو نئے ماحول کے مطابق لوگوں کے سامنے پیش کرنا ہے۔ اس کی خواہش تھی کہ اُمراء ان پُرانے قوانین سے جو قدیم بادشاہوں نے وضع کئے تھے اپنی اور قومی زندگی کی اصلاح کریں اور اس طرح ملک میں امن و سلامتی کا دور دورہ ہو سکے جیسا کہ قدیم ایام میں تھا۔

کون فیوشس کی زندگی کا پہلا دور ۵۳۰ قبل مسیح میں ختم ہو جاتا ہے۔ جب اس کی جسمانی اور روحانی قوتوں کی شہرت سن کر ریاست لوکے حکمران نے اس کو اناج کے ذخیروں اور سرکاری زمینوں کا محافظ مقرر کیا اس نے اپنا فرض اتنی تندہی اور خوش اسلوبی سے سرانجام دیا کہ حکمران سے لے کر عوام تک سبھی اس سے خوش رہے۔ یہ کون فیوشس کا عملی زندگی میں پہلا کامیاب تجربہ تھا جس میں اس نے اپنے اخلاقی اصولوں پر عمل کر کے لوگوں پر ان کی حقانیت اور افادیت واضح کر دی تھی۔ اس کا دوسرا دور (۵۳۰ء تا ۵۰۱ء) پہلے سے مختلف تھا۔ اس نے عملی زندگی کو ترک کر کے اپنے اصولوں کی تبلیغ شروع کی اور چند ہی دنوں میں اس کے گرد شاگردوں اور ہمدردوں کا ایک وسیع حلقہ قائم ہو گیا۔ اسی دور میں اس نے قییم قانونی اور اخلاقی کتابوں کو نئے سرے سے تدوین کرنا شروع کیا اور ساتھ ہی ساتھ اپنی ذہنی اور روحانی زندگی کی ترقی کے لئے بھی کوشاں رہا۔ اسے معلوم ہوا کہ اس کی تعلیم کا کچھ نہ کچھ اثر ضرور ہو رہا ہے۔ ریاست لوکے والی کا ایک وزیر بستر مرگ پر تھا۔ اس نے مرنے سے پہلے اپنے بیٹے کو بلا کر کہا: "انسانی سیرت کی تعمیر کے لئے اخلاقی قوانین کی حقیقت سے واقف ہونا ضروری ہے۔ میں نے سنا ہے کہ ایک شخص کون فیوشس نامی اس علم میں ماہر ہے۔ میری وفات کے بعد اس کے پاس جانا اور یہ علم سیکھنا، اس طرح اس کا شہرہ آہستہ آہستہ پھیلتا گیا اور سینکڑوں ہزاروں لوگ اس کے گرد جمع ہوتے گئے۔ اس کی تعلیم کا طریقہ بالکل ارسلو کی طرح تھا یعنی وہ چلتے پھرتے ہر وقت ہر حالت میں لوگوں کو مسائل سمجھانے میں مشغول رہتا تھا۔ اس کے دائرہ تعلیم میں شامل ہونے کے لئے کسی خاص شرط کی ضرورت نہ تھی یا ایک دفعہ اس نے اپنے متعلق کہا: "میرا رشتہ کسی خاص فرد یا گروہ سے نہیں، میری نگاہ میں سب انسان مساوی ہیں۔ مشرق، مغرب، جنوب،

شمالی کی جغرافیائی حدود میرے لئے بالکل بے معنی ہیں۔
 ورنہ دشمنی نہ شرقی ہے نہ غربی گھر اس کا نہ دلی نہ صفایاں نہ سمرقند
 کئی سال تک اس کے دل میں یہ خواہش پرورش پاتی رہی کہ شاید اس کی
 ریاست کا والی اس کو اصلاح حال کے لئے دعوت دے۔ حالات بہت خراب
 ہو چکے تھے اور بظاہر مصیبت سے نجات کی کوئی امید نہ تھی۔ اس کو اپنے اصولوں پر
 پورا یقین تھا اور جیسا کہ مختلف کتابوں کے مطالعہ سے جو اس نے یا اس کے شاگردوں
 نے قلمبند کیں معلوم ہوتا ہے اس کے ذہن میں ایک مکمل ریاست کا نقشہ موجود تھا
 اور اس کی متناہی کہ اس کو زندگی میں اس پر عمل کرنے کا موقع مل سکے لیکن حالات
 کی نزاکت کے باوجود والی نے کون فیوشس سے یہ کام لینا پسند نہ کیا اور اس کی
 بجائے اسے دارالسلطنت میں جانے کا مشورہ دیا۔

اس سفر میں دو واقعات ایسے پیش آئے جس سے کون فیوشس کے نظریہ حیات
 پر روشنی پڑتی ہے۔ ایک دفعہ راستے میں اس نے چند آدمیوں کو دیکھا جو شکار میں
 مشغول تھے۔ اس نے سفر متوی کر دیا اور شکاریوں میں شامل ہو گیا۔ اس کے
 شاگردوں نے احتجاج کیا۔ ان کے تصور میں ایک مصلح اور حکیم کے لئے ایسا مشغلہ
 اس کی شانِ استغنا سے بعید تھا۔ اخلاق کا ایک راہبانہ نظریہ جس میں دنیا اور
 دنیا کے کاموں کے لئے کوئی گنجائش نہ ہو عام طور پر بلند ترین سمجھا جاتا ہے اور
 آج بھی اس کے حامی آپ کو مختلف ملکوں میں نظر آسکتے ہیں لیکن کون فیوشس نہ
 راہب تھا اور نہ اس طرح کے نظری اخلاق کا علمبردار۔ اس کے نزدیک انسانی
 زندگی اور اس کے مسائل، دنیا اور اس کے مصائب و آلام کہیں زیادہ اہم اور
 قابلِ توجہ تھے۔

اس نے ان اعتراضات کو منکر جواب دیا: تمہاری رائے غلط ہے۔ اس

دنیا کا ہر فعل اور ہر عمل ایک حکم و مفکر کے دائرہ ذوق و عمل میں شامل ہے۔ ذرا اس دوڑ و دوپ کو دیکھو جو شکار کا ایک لازمی جزو ہے۔ کیا یہ انسانی زندگی کی نشانی نہیں؟ شکار کرنا آدمی کا ابتدائی زندگی میں اہم ذریعہ خود اک تھا جس کے باعث وہ اپنے کھیتوں اور اپنی زندگی کو جنگلی جانوروں کے حملہ سے محفوظ رکھتا تھا۔ بادشاہوں کے لئے تفریح کا موجب اور عالم کے لئے دماغی سکون و راحت کا باعث۔ اگر ہم خود شکار سے حاصل کردہ جانوروں کی قربانی خلكے حضور میں پیش کر سکیں تو اس سے زیادہ سعادت کیا ہو سکتی ہے؟ اگر ہم اُس ماحول کو سامنے رکھیں جس میں کون فیوشس نے یہ الفاظ کہے تھے تو ان کی افادیت کا اندازہ ہو سکتا ہے۔ اس زمانے میں انسانوں کی اکثریت کا پیشہ زراعت ہی تھا اور شہر اور دیہات اتنے محفوظ نہ تھے جتنے کہ آج کل۔ ایسے حالات میں شکار کھیلنا اور ہر وقت چوق و چوندر رہنا ایک قومی ضرورت تھی اور مسئلہ کے اسی پہلو پر زور دینے کے لئے شاید کون فیوشس نے یہاں قدام کیا۔

دوسرا اہم واقعہ ایک چینی صوفی لاؤزا سے ملاقات تھی۔ لاؤزا دیگر صوفیا کی طرح راہبانہ زندگی کا دلدادہ تھا۔ اس کے نزدیک کون فیوشس کی عملی زندگی بدترین قسم کی دنیا داری تھی جس میں رومانیت کا شائبہ بھی نہیں ہو سکتا، صحیح رومانیت تو دنیا سے قطع تعلق کر کے اور عام انسانوں کی قسمت اور دنیا کے مصائب سے بالاتر رہ کر ہی حاصل ہو سکتی ہے۔ ان دو انسانوں کی ملاقات گویا دو مختلف نظریات کا مقابلہ تھا۔ اس نے کون فیوشس کی عملی کوششوں کا مذاق اڑایا اور کہا کہ یہ امر جن کی اصلاح کا تم ذمہ لے رہے ہو اس قابل نہیں کہ ان کی طرف توجہ کی جائے، ایک صحیح انسان کے لئے ضروری ہے کہ وہ دنیا سے علیحدہ ہو جائے کیونکہ اس دنیا کے کام اس کو رومانیت سے محروم کر دیتے ہیں۔ جن قدیم حکماء کے اقوال و اعمال کی تبلیغ

تہ کر رہے ہو وہ مدت ہوئی ختم ہو چکے۔ ان کے یہ اقوال قوم میں کیا زندگی پیدا کر سکیں گے؟ کیا تم نے نجات کا راستہ پالیا ہے؟ کون فیوشمس نے اپنے انداز میں کہا کہ میں تیس سال سے اسی کوشش میں سرگرداں ہوں (کہ اپنی قوم کو نجات کا راستہ دکھا سکوں) لیکن ابھی تک کامیاب نہیں ہوا۔ روایت ہے کہ اس ملاقات کے بعد کون فیوشمس کچھ پریشان سا رہا۔ لیکن یہ پریشانی عارضی تھی کیونکہ اس نے اپنے اختیار کردہ نقطہ نظر کو کسی ترک نہیں کیا۔ اس سلسلے میں یہ بات قابل غور ہے کہ جب کچھ عرصے بعد دار السلطنت کی حالت زیادہ خدوش ہو گئی تو لاؤژانے ایک صحیح صوفی کی طرح شہر کو الوداع کہا، اور ہمیشہ کے لئے دنیا کی نظروں سے غائب ہو گیا۔ اس کے برعکس کون فیوشمس کی زندگی ہر نئی مصیبت کے وقت زیادہ پُر ہمت اور چُست تھی۔ وہ ہر نازک موقع پر لوگوں کی مدد کے لئے تیار تھا اور ملک کی محبت اسے کسی دم چین نہ لینے دیتی۔ اس کے نزدیک لاؤژانے کی زندگی گویا انسانی ذمہ داریوں سے فرار اور ملک سے بے وفائی اور غدار سی کے مترادف تھی۔

جب کون فیوشمس آخر کار دار السلطنت میں پہنچا تو ایک وزیر سلطنت کے سامنے پیش ہوا۔ اس نے اس کی تعلیم کی نوعیت کے متعلق سوال کیا۔ اس نے جواب دیا: میری تعلیم بالکل سادہ ہے یہ وہی ہے جو ہمارے معصوم اور خدا رسیدہ بزرگوں نے انسانیت کی فلاح و بہبود کے لئے پیش کی تھی۔ میں قدماء کے اعمال کا نمونہ لوگوں کے سامنے رکھتا ہوں، میں ان سے توقع رکھتا ہوں کہ وہ اپنے مذہب کی مقدس کتابوں کی پیروی کریں اور میں ان کو مشورہ دیتا ہوں کہ وہ ان پر غور و تدبیر کریں۔

شاہی محل کو دیکھتے ہوئے ایک جگہ اس نے چند اقوال لکھے ہوئے پائے ان کو پڑھنے کے لئے وہ ٹھہر گیا اور اپنے چیدہ شاگردوں سے مخاطب ہو کر وہ پڑھنے لگا۔

ان میں سے چند ذیل میں درج کئے جاتے ہیں :-
 ” آرام و آرائش کی زیادہ خواہش نہ کرو کیونکہ یہ چیزیں کوشش سے حاصل نہیں ہوتیں “
 ” اگر کوئی شخص ایک معمولی سے ظلم کو دیکھ کر برا نگینہ نہیں ہوتا تو اس کو زیادہ ظلم کے لئے تیار رہنا چاہئے “

” اپنے الفاظ اور اعمال پر نگہ رکھو۔ اپنے خیالات کو بھی دیکھو۔ یاد رکھو کہ جب تم اکیلے بھی ہو تب بھی خدا ہر جگہ موجود ہے اور ہر چیز کو دیکھتا ہے۔“
 محل میں شاہی تخت کے نزدیک بستیا قیمتی اشیاء کے ساتھ ایک معمولی سا پانی نکلنے والا ڈول پڑا تھا۔ کون فیوشس نے افسروں سے پوچھا کہ اس ڈول کا یہاں ہونا میری سمجھ میں نہیں آیا۔ کوئی تسلی بخش جواب نہ دے سکا۔ کہا تو صرف یہی کہ قدیم سے یہ ڈول اسی طرح اس جگہ موجود ہے اور بس۔ کون فیوشس نے وہ ڈول اٹھایا اور تالاب کے قریب پہنچا۔ اس نے اپنے شاگردوں سے کہا کہ اس کو صحیح طور پر بھرنے کے لئے مناسب دباؤ کی ضرورت ہے۔ اگر دباؤ حد سے کم ہوگا تو ڈول پانی کی سطح پر بیکار پڑا رہیگا اور اگر حد سے زیادہ ہوگا تو وہ پانی کی تہ میں جا پہنچے گا۔ یہ مثال تھی جو ہمارے بزرگوں نے صحیح حکومت کے نظام کے لئے پیش کی تھی۔ افسوس کہ ہم نے اپنی نادانی اور بے پروائی سے اس بہترین اصول سے غفلت برتی اور آج ہم پر مصیبت کے دن آپڑے ہیں۔ یہ ڈول گویا سمتی اور نرمی کے اصولوں کا نشان تھا جو ہر بادشاہ کو تخت پر بیٹھنے کے وقت ذہن نشین کرایا جاتا تھا۔“

کون فیوشس کے شاگردوں میں سے ایک شاگرد زوالو تھا جس کے سوالوں کے جوابات سے اس کے نقطہ نگاہ کا پتہ چلتا ہے۔ ایک دفعہ زوالو نے سوال کیا کہ اچھو حکومت کے لئے بہترین لائحہ عمل کیا ہے؟ کون فیوشس نے جواب دیا :-
 ” لوگوں کے سامنے اپنا عمل پیش کرو اور ان کے معاملات کو حل کرنے میں دل

جان سے محنت کرو یہ

زالو نے پھر سوال کیا وہ شاید اس جواب کو ناکافی سمجھتا تھا۔ اس پر اسے جواب ملا کہ تمام معاملہ کی جان ہی دو باتیں ہیں اگر ان پر عمل کیا جائے تو حکومت کا نظام درست ہو سکتا ہے۔

ایک دوسرے وقت زالو نے کہا: فرض کیجئے کہ ایک ریاست کا والی آپ کو دعوت دیتا ہے کہ آپ اس کے نظام حکومت کو چلانے میں اس کی مدد کریں۔ اس وقت آپ سب سے پہلے کیا قدم اٹھائیں گے؟

کون فیوشس نے جواب دیا: سب سے پہلا کام یہ ہوگا کہ الفاظ کا صحیح استعمال شروع کیا جائے، زالو نے ذاق سمجھا اور پھر سوال کیا: اس پر کون فیوشس کو قصہ آگیا اور اس نے ترش لہجہ سے کہا: تم کتنے بد اخلاق ہو! اگر الفاظ صحیح نہ ہوں تو زبان واقعات کے مطابق نہیں ہو سکتی اور اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ زندگی کے تمام معاملات درم برجم ہونگے، اخلاق ناپید ہوگا، انصاف دنیا سے مٹ جائیگا، معصوم لوگ سزا پائیں گے اور گناہ گار اور مجرم آزاد می سے لوگوں کو اپنے ظلم کا نتجہ، مشق بنا لیں گے۔ اس لئے ایک مصلح کا سب سے پہلا کام یہ ہونا چاہئے کہ وہ صحیح الفاظ استعمال کرے۔

الفاظ کی درستگی کا اصول کون فیوشس کے نظام اخلاق میں بنیادی اہمیت رکھتا ہے۔ فرض کیا کہ زید ایک بچے کا باپ ہے۔ اب سب لوگ زید کو باپ کہیں گے خواہ وہ اپنے بچے کی تعلیم و تربیت سے کتنا ہی غافل و بے پروا کیوں نہ ہو۔ لیکن کون فیوشس کی اصطلاح میں زید کو باپ صرف اُس وقت کہا جائیگا جب وہ تمام فرائض جو باپ کی حیثیت میں اس پر لازم آتے ہیں پورا کرے۔ اگر وہ ایسا نہیں کرتا تو کون فیوشس کی اصطلاح میں وہ ”باب“ نہیں کہلا سکتا۔ اگر کوئی انصاف پرور بادشاہ اپنی باغی رعایا کے ہاتھوں مارا جائے تو کون فیوشس کی زبان میں

وہ شہید ہوگا اور اگر کسی ظالم بادشاہ کے ساتھ ایسا واقعہ پیش آئے تو اس کے لئے اسکی زبان میں "قتل" کا نقطہ موندوں ہوگا۔ اس طرح کون فیوشس نے الفاظ کے معنوی معنوں کے ساتھ ساتھ اخلاقی غنوم کا تصور کی دنیا میں انقلاب پیدا کرنے کی کوشش کی۔ اس نے اپنے ایک شاگرد کو مشورہ دیا کہ بادشاہوں پر کوئی چیز ٹھونسنا مناسب نہیں لیکن اگر تم اپنے سامنے ظلم و نا انصافی ہوتے دیکھو تو جبرأت کے ساتھ اس کے خلاف آواز بلند کرو ایسے وقت بادشاہ کدرب و ستم تم کو حق کی آواز اٹھانے سے مانع نہیں آتا ہے۔

سفر کے دوران میں ایک جگہ اس نے ایک عورت کو دیکھا جو ایک قبر کے پاس بیٹھی زار و قطار رو رہی تھی۔ کون فیوشس نے اس سے رونے کی وجہ پوچھی "اس جگہ ایک شیر نے میرے خاوند کے والد میرے خاوند اور میرے بیٹے کو بھاڑ کھایا ہے؟"

یہ سن کر کون فیوشس نے اس سے ہمدردی کا اظہار کیا اور پھر سوال کیا "اگر یہ جگہ اتنی خطرناک ہے تو پھر تم اس جگہ کو چھوڑ کر کسی آباد اور محفوظ جگہ پر کیوں نہیں چلی جاتیں؟"

روتے ہوئے اس عورت نے جواب دیا "یہاں شیر تو بے شک ہیں مگر یہاں کوئی ظالم اور جابر حکمران نہیں۔"

یہ جواب سنتے ہی کون فیوشس اپنے شاگردوں کی طرف متوجہ ہوا اور کہا: "بچو یاد رکھو۔ ایک ظالم حکمران لوگوں کی نگاہ میں شیروں سے بھی زیادہ خطرناک ہے۔ اسی طرح ایک جگہ اس نے خوفناک چیتوں کی آواز سنی۔ وہ سب دوڑے ہوئے تھے۔ وہاں پہنچے تو دیکھا کہ ایک شخص گلے میں رسی ڈالے خودکشی کی کوشش کر رہا ہے۔ سب نے اس کی گردن سے رسی کھولی۔ جب اسے ہوش آیا تو کون فیوشس

نے اس سبب حالات دریافت کئے جن کے باعث اس کی حالت اس منزل تک پہنچی تھی۔ اس نے جواب دیا:

”میری زندگی کا آغاز بہت خوشگوار تھا۔ میں نے علم حاصل کیا اور اس میں کافی ترقی کی۔ اس کے بعد میں نے دور دراز علاقوں کا سفر اختیار کیا تاکہ اپنے علم و تجربہ کو وسیع کر سکوں۔ کئی سالوں کے بعد میں واپس آیا اور اپنے وطن پہنچ کر شادی کر لی لیکن چند ہی دنوں کے بعد میرے ماں اور باپ دونوں فوت ہو گئے۔ اس وقت مجھے احساس ہوا کہ اپنے ماں باپ کی خدمت کے معاملے میں مجھ سے بہت کوتاہی ہوئی ہے۔ میرے دل میں شدید احساس ندامت تھا لیکن میں نے یہ کہہ کر تسلی دی کہ میں دوسرے فرائض ادا کر کے اس کوتاہی کی تلافی کر سکوں گا۔ میرا علم اور تجربہ وسیع تھا اس لئے شاید میری ریاست کا والی مجھ سے کوئی مناسب خدمت لے سکے لیکن مجھے اس میں سخت ناکامی ہوئی۔ مجھے اپنے دوستوں پر بھروسہ تھا لیکن انہوں نے بھی میری طرف کوئی التفات نہ کیا۔ اس کے بعد میرا پناہیٹا تھا لیکن افسوس کہ وہ میرے ہی نقش قدم پر چلتا ہوا دور دراز کے علاقوں میں چلا گیا اور مجھے تنہا اور بے یار و مددگار چھوڑ گیا۔“ یہ کہہ کر وہ زار و قطار رونے لگا۔ اس کے بعد اس نے کہا:

”مجھے احساس ہے کہ میں اپنے فرائض کی ادائیگی میں ناکام رہا۔ نہ میں ماں باپ کی خدمت کر سکا، نہ اپنے ملک کی، نہ اپنے دوستوں کی اور نہ اپنے بیٹے کی۔ ایسی حالت میں خودکشی سے بہتر مجھے کوئی اور راستہ نظر نہ آیا“

یہ سن کر کون فیوشس نے ٹھنڈی آہ بھری اور کچھ دیر خاموش رہنے کے بعد کہا: ”ٹھیک ہے لیکن میرے خیال میں تم اب بھی غلطی پر ہو۔ ناامیدی اور مایوسی انسان کی معیشتوں کا مددگار نہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ بیدار معیشتیں تم پر صرف اس لئے آئیں کہ تم نے اپنا ابتدائی فرض منجی — والدین کے ساتھ

۱۔ فراموش کر دید لیکن جو ہو چکا سو ہو چکا، ابھی زندگی میں تھا ہے مے
ن کچھ کرتا ہے۔ مگر جاؤ اور آج سے زندگی اس طرح شروع کرو کہ گویا آج ہی، اسی
نم نے زندگی کی صحیح قدر و منزلت سمجھی ہے اور اس کے بعد اپنی عمر کے ہر لمحہ و ہر
لحہ سے پورا پورا فائدہ اٹھاؤ۔ اب بھی وقت ہے کہ تم وہ حکمت و دانائی حاصل
کو جو تم اتنی عمر تک سیکھنے سے محروم رہے۔ اس سے بالکل واضح ہو جاتا ہے کہ
ن فیوشس کے نزدیک انسانی زندگی بامقصد تھی اور کائنات کا تصور بالکل ترکی
اور تقابلی ہے جس کی اصلاح میں ہر انسان اپنی ذاتی کوشش سے اضافہ کر سکتا
ہے اور اسی لئے اس کا اخلاقی نظام رجائیت کا آئینہ دار ہے جس میں انسانی کردار
بیرت کو نمایاں حیثیت دی گئی ہے۔ وہ زندگی سے گریز نہیں بلکہ زندگی کے مسائل
کو دھچکھونا اور ان کو انسانی ضروریات کے مطابق ڈھالنے کی تعلیم دیتا ہے۔

ریاست لوہے والی کو جب احساس ہوا کہ حالات بہت بگڑ چکے ہیں تو اس نے
ن فیوشس کو بلا بھیجا اور اس سے مدد کی درخواست کی۔ کون فیوشس کو بھیڑیٹ
نلا یا گیا اور اس حیثیت میں اس نے کافی اصلاح کی۔ اس نے عوام کی حالت کی طرف
بہت توجہ کی اور حکم دے دیا کہ کوئی شخص بیوکلا نہ رہے۔ آدمیوں اور عورتوں کا ہاتھ
اں اکٹھے پھرنا منع کر دید جو انوں اور بچوں کی مختلف خوداک کا نہ صرف اطمینان کیا بلکہ
نظام بھی کر دیا۔ اس طرح تھوڑے ہی عرصے میں لوگوں کی حالت سدھرنے لگی۔ چوری
نکاری اور جرم ناپید ہو گئے۔ قبروں کے لئے سیکارا اور منجیز میں علیحدہ کر دی گئی تاکہ
قابل زراعت زمین ضائع نہ ہو۔ اس نے فیصلہ کیا کہ قبرستان میں قبروں کی صفائی شان
عمار میں نہ بنائی جائیں اور نہ جینگلے اور دیواریں کھڑی کی جائیں۔ اس کامیابی کے بعد
والی نے اسے ریاستی امور کا وزیر مقرر کر دیا جس میں زراعتی اصلاح کا کام بھی شامل
تھا اور اس کے بعد اسے وزیر عدالت بنا دیا گیا۔ اسی دوران میں ایک ہمسایہ

ریاست کے وزیر اور والی نے مل کر ریاست لو کے خلاف ایک خفیہ اور خوفناک منصوبہ تیار کیا اور اسے دوستی اور مودت کے جذبات کے پردہ میں پیش کرنا چاہا۔ لیکن کون فیوشس کی دانائی اور بروقت کوشش سے ریاست لو اس خطرے سے محفوظ رہ گئی جس پر والی نے اس کا پرچوش شکریہ ادا کیا۔ لیکن کون فیوشس کی اسی کامیابی نے اس کی آئندہ امیدوں پر پانی پھیر دیا اور ریاست لو کے والی کو اس سے برائے گردیا گیا۔ اس کے بعد کون فیوشس نے ہر طرح کی دلی خواہش کے باوجود عملی زندگی میں دخل دینے سے مکمل کندرہ کشی کر لی اور اپنی بقایہ عمر تعلیم اور قدیم مقدس کتابوں کی ترتیب و تدوین میں صرف کر دی۔

کون فیوشس کے نظام اخلاق میں سب سے بڑی نمایاں کمزوری جیسا کہ پہلے ذکر ہو چکا ہے یہ ہے کہ اس میں خدا، کائنات اور انسان کے متعلق کوئی فریم ورک اور واضح تصور موجود نہیں۔ وہ خدا کے وجود سے منکر نہیں لیکن اس کا صحیح تصور اس کے کلام میں کہیں نہیں ملتا۔ جب تک یہ بنیادی تصور موجود نہ ہو تب تک کسی نظام اخلاق کا کامیابی سے چلنا ممکن نہیں محض بیرونی عوامل سے لوگوں پر اخلاقی قوانین عائد کرنے سے کوئی اصلاح پائدار نہیں ہو سکتی جب تک یہ قوانین انسانی ضمیر کی گہائیوں میں نہ اتریں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ کہیں کہیں خدا کی رضا اور خدا کے مقاصد کا ذکر اس کے ہاں ملتا ہے لیکن وہ اتنا غیر واضح اور بے ربط سا ہے جس سے اس کی افلاطین پر بڑی زد پڑتی ہے۔ ایک دفعہ وہ چوروں کے گردہ میں گھر گیا لیکن خوش قسمتی سے وہ بچ گیا۔ اس کے شاگرد اس کے لئے بہت متفکر تھے۔ ان کے جواب میں اس نے کہا: ”کیا میں حقیقت ازلی کا سنا ہن نہیں؟ اگر خدا چاہتا کہ حقیقت اس دنیا سے ہمیشہ کے لئے رخصت ہو جاتی تو اس نے مجھے اور کامنبر کیوں بنایا؟ یہ لوگ میرا کیا بگاڑ سکتے ہیں؟“ اس ایک محقر سے فقرے میں

تعالے کی ربوبیت اور اپنے پیغمبروں کی طرف ایک مبہم سا اشارہ موجود ہے لیکن
 ہاں بھی ان کی تفصیلات ہمیں نہیں ملتیں۔ اسی طرح ایک جگہ اس کا یہ فقرہ کہ وہ شخص
 نے خدا کی نافرمانی مول لی ہو اس کے لئے دنیا میں کوئی جائے پناہ نہیں یعنی
 اکی رہنا ہی ایک بلند ترین انسانی نصب العین ہے اس چیز کی غمازی کرتا ہے
 دن فیوشس کے ذہن میں خدا اور انسان کے متعلق ایک ایسا نظریہ موجود تھا
 بعد میں اسلام نے پیش کیا۔ فرق صرف اتنا ہے کہ اسلام نے اپنے اخلاقی نظام کی
 مقرر بنیاد خدا کی واحدانیت پر رکھی اور کون فیوشس نے اس طرح کے سوالات
 ہر طرف بالکل کوئی توجہ نہ دی اور اگر کسی نے اس کے متعلق سوالات کئے بھی تو بالکل
 واضح جوابات دیکر اس کو ٹال دیا۔

کائنات کے متعلق اس کا نظریہ صاف تھا اور ہر قسم کی رہبانی کمینش سے
 ب۔ اس کے اقوال میں زندگی اور زندگی کے مسائل کے متعلق ایک صحت مندانہ
 نگاہ ملتا ہے۔ ایک دفعہ دوران سفر میں اس نے دیکھا کہ ایک گاؤں کے لوگ فصل
 اٹنے کے بعد خوشی منا رہے تھے۔ کون فیوشس ان کو گاتے ناچتے دیکھ کر بہت خوش
 ہوا لیکن چند نابہدان خشک کوز زندگی کا یہ دلچسپ پہلو پسند نہ آیا اور انہوں نے کہا کہ
 بایہ بہتر نہ ہوتا کہ یہ لوگ خدا کا شکریہ ادا کرتے اور اس کے آگے سرسجود ہو جاتے؟ یہ
 سن کر کون فیوشس بولا:

”تم غلطی پر ہو! کیا تم اتنا نہیں سمجھ سکتے کہ ان لوگوں کے اس عمل میں شکریہ
 اور عبادت دونوں شامل ہیں اگرچہ ان کی شکل اس طرح رسمی نہیں جس طرح کہ تم
 دیکھنا چاہتے ہو! ان بے چاروں کی زندگی بے انتہا عیسیتوں اور پریشانیوں کی زندگی
 ہے اور یقیناً ان کو اس ناچ رنگ کا پورا حق حاصل ہے؟ یہ خالص انسانی اور عوامی
 نقطہ نگاہ تھا جو صرف عظیم تر مصلح ہی کے ذہن میں آسکتا ہے۔ متعجب اور تنگ

نظر خلاف کی نظر اسے سرائی تک نہیں پہنچ سکتی۔ اس سے یہ حقیقت نمایاں ہو جاتی ہے کہ کون فیوشس کے نزدیک یہ کائنات بلا مقصد نہیں اور انسانی نصب العین کھنسا سے ذرا نہیں۔ اس کے خیال میں انسان کا وجود اور معاشرہ کی تشکیل فطری طور پر ہی جن کی تہ میں ارادہ الہی کا فرما ہے۔ انہی کی اصلاح میں انسانیت کی فلاح و بہبود مضمون ہے۔

انسان کے متعلق اس کا تصور یہ تھا کہ وہ بہترین خلقت پر پیدا کیا گیا ہے اور اس کی فطرت چونکہ خدائی فطرت پر بنائی گئی ہے اس لئے نیک ہے۔ ایک شخص نے کون فیوشس سے اس کے نظام اخلاق کے بنیادی اصول کے متعلق سوال کیا۔ اس نے جواب دیا:

”انسان کی فطرت خدا کی فطرت پر ہے۔ وہ عمل جو اس فطرت سے مطابقت رکھتا ہے درست ہے۔ یہی سیدھا راستہ ہے۔“ یہ الفاظ بالکل قرآنی الفاظ کی گونج میں اور انہی پر اسلامی اخلاق کی تمام بنیاد استوار ہوتی ہے۔ فطرۃ اللہ الخ فطرۃ الناس علیہا۔ (۴: ۲۴) اس کے برعکس عیسائی اخلاق کا دار و مدار اس اصول پر ہے کہ انسان بہبود آدم کی وجہ سے بدی کا مجسمہ ہے اور اس کی فطرت میں شرارت ہے۔ چچکا ہے کہ جب تک اس کے گناہوں کا بوجھ کوئی ابن اللہ اٹھائے وہ نجات کی تہا تیغ نہیں کر سکتا۔ کون فیوشس کا سارا نظام اخلاق ایسے قانونی نظریہ کے خلاف ایک مسلسل جہاد تھا۔ اس کی نگاہ میں یہ کائنات اور زندگی شر کا منہ تھا جس سے بھگتا انسان کا وظیفہ حیات ہوا اور نہ اس کی فطرت منع شدہ ہے کہ وہ انفرادی کوششوں سے اس کی اصلاح ذکر سکے اور اسے کسی ایسی ہمت کی ضرورت ہو جو اس کا کفارہ ادا کر سکے۔

چچکا کون فیوشس کے بعد اس کا نامور شاگرد و متبع، اسی نظریہ کو

بزدور حامی تھا کہ پیدائش کے وقت انسان کی فطرت بالکل نیک ہوتی ہے
 ورنہ صرف بعد کے اثرات ہیں جو ماحول یا والدین کی تربیت کے زیر اثر انسان
 کو صحیح راہ سے منحرف کرنے کے ذمہ دار ہیں۔ اسی زمانے میں ایک چینی مفکر کاؤ
 نے اس نظریہ کی مخالفت میں آواز اٹھائی۔ اس کے خیال میں انسانی فطرت نہ
 نیک ہے نہ بد بلکہ جس طرح پانی کے بہاؤ میں مشرق و مغرب کی تمیز نہیں ہوتی اور
 جس طرف اُسے راہ ملے وہ نکل جاتا ہے اسی طرح انسانی اعمال بھی ماحول کے زیر اثر
 اپنا راستہ تلاش کر لیتے ہیں نیکی اور بدی کا لیبل بعد کی پیداوار ہے۔ اس کے جواب
 میں منیشس نے کہا کہ اس میں کوئی شک نہیں کہ پانی اپنی رفتار میں کسی سمت کا
 پابند نہیں لیکن نشیب کی طرف بہنا اس کی فطرت ہے اور اگر اسے فراز کی طرف
 پہنچانا مقصود ہو تو اس کے لئے کوشش و کار ہوگی۔ اسی طرح نیکی کی طرف رجحان
 انسان کی فطرت ہے اور بدی کا راستہ اختیار کرنا ایک غیر فطری امر جو محض بیہوشی
 حالات کے باعث نمودار ہوتا ہے۔ اسی طرح کون فیوشس کے پیروؤں کو
 ایک اور نظریہ کا مقابلہ بھی کرنا پڑا بعض کا خیال تھا کہ کچھ انسان فطرتاً نیک ہوتے
 ہیں اور بعض فطرتاً بد۔ اگرچہ یہ ایک قسم کا درمیانی راستہ تھا دو مختلف اور متضاد نظریوں
 کے درمیان پھر بھی اگر کوئی نظریہ اخلاق یہ تسلیم کر لے کہ چند افراد ایسے بھی موجود ہیں
 جن کی فطرت میں بدی ہے تو اس سے تمام اخلاقی اصلاح اور معاشرتی بہبودی کا تصور
 ہی سوت سے ناپید ہو جاتا ہے۔ اس لئے کون فیوشس کے پیروؤں نے اس نظریہ
 کی پر زور تردید کی۔ دنیا میں چند بزرگ ترین ہستیاں ہمیشہ ہی ہیں اور آئندہ بھی ہونگی
 اور دوسرے لوگ بھی ان کی تقلید سے ایسی پاک زندگی بسر کر سکتے ہیں کیونکہ نیکی کا
 تمام تر انحصار چند اعمال سے ہے جو ہر ایک انسان کے لئے ممکن اور آسان ہیں۔
 اگر اکثریت سے ایسے کام سرزد نہیں ہوتے تو اس کی مذمت بھی معجزہ ہے کہ وہ اس کی

طرف متوجہ نہیں ہوتے۔ جب کوئی کبھی بڑا فعل سرزد ہوتا ہے تو اس کا باعث فطرتی بدی نہیں جو بالکل ناپید ہے بلکہ بیرونی اثرات ہیں جو انسان کی فطرتِ صحیحہ کو مسخ کر دیتے ہیں۔ یہی وہ فطرتِ صحیحہ ہے جس کو قرآن کے الفاظ میں فطرتِ خداوندی پر بنایا گیا ہے اور جس طرف اس حضرت کی مندرجہ ذیل حدیث اشارہ کرتی ہے کہ ہر فطرت صحیحہ پیدا ہوتا ہے یہ صرف اس کے والدین ہیں جو اسے یہودی یا نصرانی یا مجوسی بناتا دیتے ہیں۔

کون فیوشس کے نظام میں علیٰ مثل پر بیت زور دیا گیا ہے۔ اس کا خیالی متاکر قوم لو افراد کی اصلاح کا لامتناہی منصوبہ قدیم کی پیروی میں تھا اس لئے اس کے نزدیک جب تک کوئی راہنما ان اخلاقی اصولوں پر خود عمل کر کے نہ دکھائے تب تک کسی انقلاب کی توقع نہیں ہو سکتی۔ اس حیثیت سے افلاطون اور کون فیوشس دونوں متفق تھے کہ معاشرہ جمعی صحیح معنوں میں پنپ سکتا ہے جب اس کے حکمران حکیم ہوں۔ یعنی ایک حکیم و فلسفی ہی کسی قوم کا سیاسی راہنما ہونا چاہئے۔ مگر ایسا نہیں ہے تو معاشرہ کا خدا ہی حافظ ہو گا۔ اسی لئے اس نے اپنے زمانے میں ہر ریاست کے والی کو جس نے اس سے مشورہ طلب کیا ہی کہا کہ وہ قدیم دانش مند بادشاہوں کے عمل کی پیروی کرے اور جب کبھی اسے موقع ملا اس نے اس مقولے پر عمل کر کے اس حقیقت کو ثابت کر دیا۔ یہی اصول مندرجہ ذیل اقتباس سے واضح ہوتا ہے:

”قدما جو تمام ملک میں معروف نیکی کی ترویج چاہتے تھے انہوں نے سب سے پہلے اپنی اپنی ریاستوں کا انتظام درست کیا۔ اس کام کو اچھی طرح سر انجام دینے کے لئے انہوں نے سب سے پہلے اپنے اپنے خاندانوں کا انتظام درست کیا۔ یہ کام مناسب طور پر کرنے کے لئے انہوں نے اپنی انفرادی زندگی کو سنوارا۔ اس مقصد کے لئے انہوں نے اپنے قلب کو پاک کیا اور اس کے لئے انہوں نے اپنے خیالات اور

ذات کو صاف کیا۔ یہ کام بھی ہو سکتا ہے جب ہمارا علم وسیع ہو اور علم کی وسعت مرے اشیاء کی حقیقت و ماہیت جاننے پر۔

چینی مفسرین کی رو سے اشیاء کی ماہیت سے مراد یہ ہے کہ وہ تمام اشیاء جو ہمارے رہ میں آتی ہیں ان کی فطری خصوصیات کے بنیادی اصول سے واقفیت حاصل کی گئی۔ اس کے اخلاقی نظام میں یہ بھی ایک بنیادی تصور تھا کہ جس طرح خارجیات میں ایک قسم کا توازن و ہم آہنگی پائی جاتی ہے اسی طرح انفرادی زندگی میں اب ہم آہنگی و توازن ہونا چاہئے اور اسی مقصد کے حصول کے لئے اس نے نیام کی ماہیت معلوم کرنے پر زور دیا۔ لیکن قیمتی سے مد علم عظیم کی کتاب کا وہ سب جو علم کائنات کے متعلق تھا منافع ہو چکا ہے۔ خیالات میں خلوص کا مطلب یہ ہے کہ انسان ایسی زندگی بسر کرنے کا عادی ہو کہ اس کے لئے نیک اعمال اختیار کرنے میں کوئی دقت محسوس نہ ہو اور اس کے علاوہ جب وہ یہ اقدام کرے تو اس کی بت دنیاوی یا شخصی فوائد سے بالا ہو بعض نیکی کا تصور ہی اس کے لئے کافی دلکشی اوجب ہو لیکن قلب کی صفائی اور خیالات کی پاکیزگی جو کون فیوشنس کے نزدیک مختلف منازل ہیں درحقیقت ایک ہی منزل کے دو مختلف نام ہیں ان میں امتیاز لانا مشکل ہے۔ لیکن قلب کی صفائی پر مناسب زور دے کہ کون فیوشنس نے اپنے نظام اخلاق کو طاقی جمود، تملہریت اور بے جان رسوم کی پابندی سے بچالیا۔ ایک دفعہ کسی نے اس سے سوال کیا: طرقت کیا ہے؟ اس نے جواب دیا: طرقت انسان سے دور نہیں یعنی اگرچہ فرائض کی انجی مادی میں انسان کو اپنی اندرونی روحانی زندگی سے باہر اس خارجی دنیا میں کام کرنا پڑتا ہے پھر بھی ان تمام اعمال کا صحیح مرتبہ انسان کا دل ہی ہے۔ اگر یہ دل صحیح اور آکٹشوں سے پاک ہو تو پھر تمام اعمال خود بخود درست ہو جاتے ہیں۔

ایک دفعہ ایک امیر نے ایک اچھی حکومت چلانے کے متعلق کون فیوشس سے مشورہ طلب کیا۔ اس نے جواب دیا، حکومت کرنے کا مفہوم یہ ہے کہ تمہارا قلب پاک ہو۔ اگر تم اس حالت میں لوگوں پر حکومت کر دے تو لوگ، ہے جو تمہاری حکومت میں اخلاقی قوانین کی خلاف ورزی کرے گا۔

”لیکن سلطنت میں تو لٹی چور ڈاکو ہوتے ہیں، ان کے متعلق آپ کا کیا حکم ہے؟“
 ”اگر آپ اپنے دل سے لالچ اور جمع نکال پھینک دیں تو لوگ چوہی چکاری بانگس ترک کر دیں گے۔ اگر تم ان کو لالچ دو تب بھی وہ یہ کلمہ نہ کریں گے۔“
 ”قانون کی خلاف ورزی کرنے والوں کو قتل کرنے یا پھانسی دینے کے متعلق

آپ کا کیا حکم ہے؟“
 ”حکومت چلانے میں آپ کو پھانسی دینے یا قتل کرنے کی کوئی ضرورت نہ ہوگی۔ اگر آپ نئی کے کاموں پر اپنے دل کو متوجہ پائیں گے تو آپ جلد ہی دیکھیں گے کہ لوگ بھی اسی طرف رجوع کر رہے ہیں۔ عوام اور حکمرانوں کا رشتہ بالکل بوا اور گھاس کا سا ہے۔ جب بوا چلتی ہے تو گھاس خود بخود پیڑ ہو جاتی ہے۔“

کون فیوشس کے نظام اخلاق میں پانچ فضائل نمایاں حیثیت رکھتے ہیں:

(۱) سب سے اول انسانی ہمدردی ہے۔ تمام معاملات میں خواہ وہ محدود مذلتی دائرہ میں ہوں یا وسیع تر معاشرتی دائرہ میں انسانی برادری کا تصور بنیادی محرک کے طور پر رہتا ضروری ہے۔ ”تمام دنیا کے انسان بھائی بھائی ہیں۔ کون فیوشس نے مختلف موقعوں پر حالات کی مناسبت سے اس کی تشریح کی۔ مختصر قول یہ ہے کہ انسانی کو چاہئے کہ وہ سب سے محبت کرے۔ ایک دفعہ اس نے کہا کہ ہم کو چاہئے کہ ہم اپنی زندگی میں تمام لوگوں سے محبت، ہمدردی، خلوص سے سلوک کریں، ایک دوسرے سے موقع پر اس نے کہا کہ نیک انسان وہ ہے جو دوسروں کے ساتھ ویسا ہی سلوک کرے

اکروہ دوسروں سے توقع رکھتا ہے۔ اس خوبی کا سداوار و مددگار اس کی نگاہ میں ماں،
 کی فرمانبرداری اور سلوک پر ہے۔ اگر ملک کے حاکموں میں یہ جذبہ پیدا ہو جائے تو
 لوگوں میں خود بخود اس کی پرورش ہوگی۔

(۲) انصاف اور احساس فرض — اگر کوئی شخص اپنے ملک کی خدمت کے جذبہ
 محروم ہو تو وہ انسانیت کے درجہ سے گرا ہوا ہے حکمران کو چاہئے کہ وہ عوام پر ان کی
 طاعت کے مطابق بوجھ ڈالے۔ اگر وہ ایسا کرے گا تو عوام خوشی سے اس کی اطاعت
 نیلے اگر انصاف اور نیکی موجود نہ ہو تو اوپر کے طبقوں کے لوگ اپنی طاقت کے بل بوتے
 جاوت پر مجبور ہونگے اور نیچے طبقوں کے لوگ ڈاکر زنی اور لوٹ مار کی طرف مائل ہونگے
 برائی کے دولت اور عزت محض بے کار چیزیں ہیں۔

(۳) ظاہری صفائی و ادب — کون فیوشس کی نگاہ میں محض جسمانی صفائی اور لباس
 آرائش اندرونی پاکیزگی کے بغیر بے کار ہے۔ مگر کوئی شخص انسانی عہد رومی سے معرا ہو
 مکی تمام نیک صفات ردائل سے بدل جاتی ہیں۔ اس کی احتیاط بڑی رہی، اس کی حیثیت
 فطانی اور اس کی صاف گوئی ترش روئی میں تبدیل ہو جائے گی۔ ادب کے بغیر انسانی
 یرت بے کار ہے۔ اور اگر علم بھی ہو تو وہ انسان مگر انہی سے محفوظ رہتا ہے۔

(۴) حکمت و دانائی — سب سے اہم علم انسانوں کے متعلق علم ہے جن کے ساتھ مل
 رہے ہیں زندگی گزارنی ہے۔ بچپن سے لے کر موت تک ہم مختلف حیثیتوں سے دوسرے
 انسانی افراد سے تعلقات رکھتے ہیں اور اس لئے ایک کامیاب زندگی گزارنے کے
 لئے اس علم کی ضرورت بدیہی ہے۔ کامیاب زندگی کا معیار کون فیوشس کے نزدیک
 ہی ہے کہ ایک خاندان کے افراد ماکم و محکوم معاشرے کے مختلف افراد کو کسی نہ کسی
 حیثیت میں ایک دوسرے سے متعلق ہوں اور دوست اپنے اپنے حقوق و فرائض سے
 پوری طرح واقف ہوں اور ان کو بوجہ احسن ادا کرتے رہیں صحیح حکمت یہی ہے کہ

مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ
قَلِيلٌ آخِرٌ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا
نُ عَلَيْهِمْ وَلَا مُمْ يَحْزَنُونَ۔
ہاں جس شخص نے اللہ کے آگے سر جھکا دیا اور وہ نیکو کار
ہے تو اس کا اجر اپنے رب کے پاس ہے اس کو نہ کوئی
خوف ہے اور نہ کوئی رنج و ملال۔

اور دوسری طرف ارشاد ہوتا ہے :

يَذْكُرُ اللَّهُ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ۔ آگاہ ہو جاؤ کہ اللہ کی یاد ہی دلوں کو اطمینان نصیب کرتا ہے
اگر انسان عام صحیح و غور و فکر کے بغیر نیکی کرنا چاہے تو کون فیوشس کے نزدیک
ملن ہے اور علم کی تحصیل اگر اصلاح کے لئے نہ ہو تو بے کار ہے مطالعہ بغیر فکر و تدبیر کے
فعل عبث ہے اور اسی طرح فکر و تدبیر بغیر مطالعہ ایک خطرناک فعل۔ ایک دفعہ اس
اپنے متعلق کہا کہ میں نے سارا دن بغیر کھائے اور ساری رات بغیر سوئے فکر و تدبیر میں
ف کر دی لیکن نتیجہ صفر تھا بہتر راستہ یہ ہے کہ (مقدس کتابوں کا) مطالعہ کیا جائے
فکر و تدبیر بھی کیا جائے۔ کامیابی کا انحصار ان میں سے ایک پر نہیں بلکہ دونوں پر ہے
ن علم و فکر کا صحیح فائدہ اس وقت ہو گا جب انسان میں ان کے مطابق عمل کرنے
قوت اور ارادہ ہو۔

(۵۱) خلوص۔ کون فیوشس کے نزدیک یہ صفت نیکی کے لئے ایک بنیادی حیثیت
ہی ہے کیونکہ خلوص کے بغیر ہماری فحاشی اور معاشری زندگی میں وہ ہم آہنگی و توازن
پا نہیں ہو سکتا جس کی ہر کامیاب انسان کو ضرورت ہے۔

بعض عیسائی مصنفین نے کون فیوشس کے بعض اقوال پر اعتراضات کئے ہیں
لہذا ایک شخص نے سوال کیا: آپ کا اس اصول کے متعلق کیا خیال ہے کہ برائی کا بدلہ
برائی سے دیا جائے ؟

”اگر اس کو ملن لیا جائے تو پھر بہر بانی کا بدلہ کس طرح دیا جائے گا؟ برائی کا بدلہ
صاف سے دوا اور مہربانی کا بدلہ مہربانی سے۔“

لیکن یہ کون فیوشس کے نظام اخلاق کی میانہ روی اور اعتدال پسندی کا پتہ ثبوت ہے۔ اس میں بڑھمت اور عیسائیت کی طرح حد سے زیادہ نرم مزاجی اور انکسار موجود نہیں اور نہ اس نے اس دنیا سے فرار کا سبق دیا۔ اس کے نزدیک انسان صبح اور نیک فطرت پر پیدا ہوا ہے اور اس لئے اس کے نظام میں کفارہ کا عقیدہ موجود ہے اور نہ کسی ابن اللہ کا جو تمام انسانوں کے گناہوں کا بوجھ اٹھا سکے۔ اس نے ایک دفعہ اپنے متعلق کہا تھا کہ میں تو صرف ایک انسان ہوں جو علم کی تحقیق میں کھانا بھی بھول جاتا ہے اور جو کامیابی کی خوشی میں اپنے عم کو فراموش کر دیتا ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ کون فیوشس کا نظام اخلاق بہت حد تک عملی اور کارآمد ہے اور اس میں انسانی زندگی کو کامیاب بنانے کے لئے ایک عمدہ لائحہ عمل موجود ہے لیکن ایمان باللہ اور ایمان بالیوم الآخر کے بغیر کوئی اخلاقی نظام ایک پائدار اور مستقل تمدن کی بنیاد نہیں بن سکتا اور یہی دو بنیادی تصورات ہیں جو کون فیوشس کے نظام اخلاق میں غیر مبہم طور پر موجود نہیں اس میں کوئی شک نہیں کہ اس کے ذہن میں خلد حیات بعد الحیات، کارخانہ قدرت میں ایک حکمت و نظام کے تصورات موجود ہیں لیکن اس نے کبھی ان کی پوری پوری وضاحت نہیں کی اور نہ اپنے نظام اخلاق کو ان کی بنیاد پر تعمیر کرنے کی کوشش کی۔ ان کی بجائے اس نے آباء و اجداد کی روحوں کی تعظیم پر زور دیا جو کسی حالت میں بھی ان بنیادی تصورات کا بدل نہیں ہو سکتے۔ چین میں خود اس کے زمانے میں اور بعد میں بھی اس رسم کو اتنا اہم مانا گیا کہ اس نے ایک مشرکانہ عبادت کی شکل اختیار کر لی اور یہ روحیں دیوتاؤں کا روپ اختیار کر گئیں۔

کون فیوشس نے تو ان مشرکانہ رسوم کی نہ پوری کی اور نہ ان کی تعلیم دی لیکن حدت بعد الموت اور جزا اور جہنم کے تصور کے بغیر اس قسم کے غلط طریقوں کا رواج پانا ایک یعنی ہمارے دور اور اسی لئے چین میں کون فیوشس کے نظام اخلاق کے ساتھ

اتھ بدمت کی کامیابی اس امر کی غمازی کرتی ہے کہ کون فیوشس کی کوشش
ری طرح انسان کے روحانی مقصدیات کو پورا نہیں کرتی۔

مینشس جو کون فیوشس کا مشہور شاگرد ہے اس کی وفات سے ایک سو
نہی برس بعد ۱۷۴۳ء قبل مسیح میں پیدا ہوا۔ اس کا چینی نام منگ زائینی حکیم منگ ہے۔
۵۰ بھی تین برس ہی کا تھا کہ اس کے والد کا انتقال ہو گیا اور مینشس کو بڑی تنگدستی
اور غربت میں زندگی بسر کرنی پڑی۔ ان کا مکان قبرستان کے قریب تھا۔ عام بچوں
کی طرح مینشس ان تمام رسوم کو گھر پر ادا کرتا جو میت کو دفن کرنے پر چین میں
روج تھیں۔ اس پر اس کی ماں نے سوچا کہ اس ماحول میں بچے کی صحیح تربیت ممکن
نہیں اس نے مشکلات اور مالی پریشانیوں کے باوجود اپنا مکان کسی اور جگہ تبدیل
کر لیا۔ اس دفعہ مینشس نے اپنے نئے ماحول کے مطابق کاروباری معاملات کی نقل
شروع کی جس کو اس کی ماں نے ناپسند کیا اور پھر مکان تبدیل کر کے ایک اور جگہ
رہائش اختیار کر لی۔ یہ جگہ ایک مدرسے کے قریب تھی جس کا ماحول طریقہ تعلیم اور
نصاب کون فیوشس کے نظام کے مطابق تھا یہاں مینشس نے پھر نقلی شروع
کی لیکن اس دفعہ اس کی ماں خوش تھی کیونکہ ایک اچھے طریقہ زندگی کی پیروی سے
یقیناً اچھے نتائج پیدا ہونے کی توقع تھی اور ہوا بھی وہی جس کی اُمید تھی۔ چین میں روایت
ہے کہ مینشس کی والدہ صحیح معنوں میں ایک اعلیٰ سیرت و کردار کی عورت تھی جس
کی وجہ سے وہ بہت جلد اپنے ملک کے عظیم مفکروں اور راہنماؤں میں شمار ہونے لگا۔
جب وہ جوان ہوا تو چین کے حالات بہت زیادہ گریٹ چکے تھے۔ خانہ جنگی نے ملک
میں بے چینی اور مالی بحران پیدا کر دیا تھا کسی شخص کی زندگی محفوظ نہ تھی امیر غریبوں کا
خون چوس کر عیاشی کرتے تھے اور غریب فاقوں سے نہ محال ہو رہے تھے مینشس نے
کون فیوشس کے مشہور شاگردوں سے تعلیم و تربیت حاصل کی تھی اور اس نے

بھلا کیا کہ اس کے اصولوں کی تردید کرنا ہی ملک سے وفاداری کا بہترین طریقہ ہے۔
 چونکہ اس کے خیال میں ملک کے عوام اور حکمرانوں دونوں کی نجات اسی کی پیروی
 میں مضمر تھی۔ لیکن کون فیوشس کی تعلیم مدت سے غائب ہو چکی تھی اور کوئی اس
 کی طرف توجہ دلانے والا نہ تھا اس کام کو مینٹس نے اپنے ذمہ لیا۔ ان حالات پر تبصرہ
 کرتے ہوئے اس نے ایک دفعہ کہا:

”دانا حکمران اب پیدا نہیں ہوتے۔ ریاستوں اور صوبوں کے والی اپنی خواہشات
 کے بندے ہیں۔ علماء بے معنی اور لغو مباحث میں اپنا قیمتی وقت ضائع کرتے ہیں۔
 یا ملک (ایک چینی عالم) کا مقولہ ہے کہ خود غرضی ایک بہترین لائحہ عمل ہے اور مہم
 (ایک دوسرا چینی عالم) کا اصول ہے کہ سب سے مسادہ طو پر محبت کرو۔ گویا والدین
 کے ساتھ سلوک کرنا کوئی خاص اہم نہیں۔ اس کا خیال تھا کہ تمام انسانوں سے محبت
 کرنے کا اصول محض خوش نالفاظ ہیں جن میں کوئی عملی حقیقت نہیں۔ ایسے مبہم اصول
 انسانی زندگی کی رہنمائی کرنے سے قاصر ہیں اور ان سے قوموں کی اخلاقی اصلاح کی
 توقع بالکل عبث ہے۔ جب تک افراد کے مختلف فرائض کی تفصیل و تخصیص نہ کی جائے
 تب تک ان سے کوئی فائدہ نہیں۔“

خود غرضی کے اصول پر بحث کرتے ہوئے ایک جگہ اس نے کہا:
 ”ان کے باورچی خانوں میں ہر قسم کے گوشتوں کی بہتات ہے، ان کے اصطلح
 عمدہ اور موٹے تازے گھوڑوں سے بھر لوہے میں لیکن عوام فاقہ کشی میں مبتلا ہیں اور
 شہروں سے باہر ہر جگہ مرے ہوئے انسانوں کی لاشیں نظر آتی ہیں۔ اگر ان جاہل
 عالموں کے نظریات کا خاتمہ نہ کیا گیا اور ان کی جگہ کون فیوشس کے نظام اخلاق کو
 زندہ نہ کیا گیا تو حقیقی محبت اور نیکی کا رواج کسی نہیں ہو سکے گا۔ وحشی انسانوں کو کھا
 جائیں گے اور انسان انسان کا دشمن ہو گا۔“

مینشس نے بالکل وہی طریقہ استعمال کیا اور وہی لاٹھ حمل اختیار کیا جو کون شمس کر چکا تھا۔ لیکن تاریخ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس کے مہمصر اس کے رفویر ملٹن ۷ اور اس پر امیروں اور بادشاہوں کی خوشامد کا الزام رکھتے تھے۔ لیکن یہ تمام اِضات درحقیقت نیکی اور پرہیزگاری کے ایک غلط تصور کا نتیجہ ہیں۔ وہ نیک انسان فی نیکی محض اپنے نیک محدود رکھے یا صرف ان چند لوگوں کو متاثر کرے جو خود اس پاس چل کر آجائیں، اور جن کے آنے پر وہ چلے جائیں بھی ہو، ایسے شخص کی نیکی عمل نظر ہوگی۔ نیکی کا یہ نظریہ ربیبانی عقیدہ میات کا نتیجہ ہے جو مسرتا پانا انکار حیات فی ہے جس کے خلاف کون فیوشمس نے پُر زور احتجاج کیا تھا۔ کون فیوشمس بنشس کے نزدیک نیکی، اور پرہیزگاری کا تقاضا یہی تھا کہ وہ اپنی قوم کے تمام افراد سے نصیحت سے سرفراز ہونے کا موقع دے اس کے نزدیک عوام اور حکمرانوں کو آپس ہ تعاون کا سبق دینا اور نیکی کے راہ پر گامزن کرنا ہی صحیح لاٹھ حمل تھا۔ اگر اس راستے اپنے میں انسان سے کوتاہی ہو تو انسان آخر کار انسان ہے۔ زندگی کا اقرار بہر حال گی کے انکار سے بہتر ہے اگرچہ اس طریقے سے اس سے سہوا یا عمدہ گناہ کا کتاب نار ہے۔

اس زمانے میں جبکہ عوامی حکومت کا تصور بھی ممکن نہ تھا اور لوگوں کی نگاہ میں شاہ کی ذات واجب الاحترام ہوتی تھی مینشس نے صاف صاف لفظوں میں اعلان معاشرہ میں سب سے اعلیٰ اور قابل احترام درجہ انہی عوام کو حاصل ہے جن کے امور اُمش کی خاطر ریاست اور اس کے سربراہ کی ضرورت ہوتی ہے۔ اگر بادشاہ یا ان مقاصد کو پورا کرنے سے قاصر ہو تو ان کو تخت سے ہٹانا عوام کا ایک ضروری حق ہو جاتا ہے۔ چینی تاریخ میں ایک مشہور واقعہ ہے کہ ایک وزیر با اختیار نے اپنے بادشاہ کو قتل کر دیا اور عنانِ حکومت اپنے ہاتھ میں لے کر ملک اور قوم کی حالت

جانفشانی سے درست کیا۔ اسی واقعہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ایک ریاست
ہے والی نے مینشس سے سوال کیا کہ کیا اس وزیر کا یہ فعل درست تھا؟ اس پر

اس نے جواب دیا:

”وہ شخص جو عمدہ سلوک اور نیکی کا بدلہ ظلم اور بدی سے دے قابل صد فخرین ہے۔
جس مثال کا تم نے ذکر کیا ہے میرے خیال میں اس بادشاہ کا قتل ایک چور ڈاکو اور
لیڈے کا قتل تھا، ایک صحیح اور نیک بادشاہ کا قتل نہیں تھا۔“

اسی طرح ایک دوسرے موقع پر اسی طرح کی بحث میں مینشس نے کہا:
”فرض کیا کہ آپ کی رعایا میں سے ایک شخص نے وطن سے باہر جاتے وقت
اپنی بیوی اور بچوں کو اپنے ایک دوست کے سپرد کر دیا اور ان کی دیکھ بھال کے متعلق
تکلیف کر دی۔ لیکن جب وہ واپس آیا تو اسے معلوم ہوا کہ اس کے دوست نے اپنے
فرض میں کوتاہی کی ہے ایسی حالت میں وہ کیا کرے؟“
بادشاہ نے کہا کہ اسے ایسے دوست سے بالکل قطع تعلق کر لینا چاہئے۔
مینشس نے پھر کہا: ”فرض کیجئے کہ قاضی شہر اپنے فرائض سے غافل ہو تو کیا

کیا جائے؟“

بادشاہ نے کہا کہ اسے برطرف کر دیا جانا چاہئے۔

اس پر مینشس نے فوراً کہا: ”فرض کیجئے کہ آپ کی سلطنت کی حدود میں ہر
طرف بڑا غلطی ہو رہا ہو یا کی حالت قابل رحم ہو اور کوئی شخص بھی چین و امن سے زندگی
نہ بسر کرتا ہو تو پھر؟“

بادشاہ خاموش رہا۔

اس معاملہ میں مینشس کا نقطہ نگاہ کون فیوشس سے بالکل مختلف تھا۔ پھر
الذکر کے مختلف اقوال میں بادشاہوں کی اصلاح حال کے لئے مختلف طریقوں کا ذکر

لیکن اگر ان کی حالت ناقابل اصلاح ہو تو اس کے لئے کوئی حل پیش نہیں کیا اور نہ اس کی طرف کوئی اشارہ ملتا ہے بلکہ مینٹش نے معاملہ کی طرف لوگوں اور بادشاہوں کی توجہ مبذول کرائی کہ ایسی کامیروں اور عوام کا حق ہے کہ وہ ایسے نااہل بادشاہوں کو قتل یا طرّف سے کے نزدیک ریاست کا پہلا اور اہم فرض یہ ہے کہ وہ لوگوں کی جسمانی ن کے آرام و راحت، ان کی تعلیم کا صحیح اور اعلیٰ انتظام کرے کیونکہ اسی صلح ہو سکتی ہے۔ صحیح اخلاقی اور مذہبی اصلاح کا دار و مدار تمام تر اسی ہے۔ اگر لوگ جسمانی طور پر پریشان ہو گئے تو ان سے کسی اعلیٰ اخلاقی کردار کی میں کی جاسکتی۔

بنا چہ ایک والی ریاست نے جب اس سے اصلاح حال کے متعلق سوال کیا تو اس کے سامنے ایک اعلیٰ پروگرام پیش کر دیا:

آج کا عوام کی مالی حالت اتنی مخدوش ہے کہ نہ وہ اپنے والدین کی صحیح خدمت میں اور نہ اپنے اہل و عیال کی پرورش کی ذمہ داری سے عہدہ برا ہو سکتے ہیں۔ سامنے سولے موت کے نجات کا کوئی اور راستہ نہیں۔ ان سے کسی نیکی یا کی کیا توقع کی جاسکتی ہے؟

”میرے خیال میں ہر شخص کے پاس کم از کم پانچ ایکڑ زمین ہو جس میں وہ شہوت نہت بھی لگا سکے۔ تاکہ بڑے بوڑھوں کو راشی کپڑا میسر آ سکے۔ اس طرح وہ جانور بھی رکھ سکیں گے اور ان غریبوں کو گوشت کھانا بھی نصیب ہو گا۔ اگر طرح کا نظام قائم ہو جائے، تو ایک آٹھ افراد کے خاندان کا معمول گزارا لے گا۔ مدرسوں میں تعلیم کا انتظام ایسا ہونا چاہئے کہ ہر شخص اس سے استفادہ لے۔ بچوں کو اپنے والدین کی خدمت کی خوبی واضح طور پر نہ پیش کرانی چاہئے۔

جس کا نتیجہ یہ ہو گا کہ ہم آج کی طرح بوڑھوں کو شہر کی سڑکوں پر بوجھ لادے ہوئے
 اور مختلف قسم کی سخت مشقت کرتے ہوئے نہیں پائیں گے۔ یہی ایک راستہ ہے
 جس سے شہر اور ملک اور عوام کی صحیح خدمت ہو سکتی ہے اور یہی صحیح دینی اور
 اخلاقی کام ہے۔“

گوتم بدھ کا فلسفہ اخلاق

عام طور پر مشہور ہے کہ گوتم کی زندگی، اس کا فلسفہ حیات اور نظام اخلاق ہندو کے خلاف ایک اجتماعی تحریک اور ردِ عمل تھا۔ لیکن اس تحریک جدید کا مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ گوتم بدھ کے فلسفہ حیات میں وہی بنیادی بات کا رفا میں جو اس سے پہلے یا اس کے عہد میں آپ نشد کے مفکرین و صوفیا نے شد و مد سے پیش کئے۔ اس سے تو انکار نہیں کیا جاسکتا کہ گوتم کی عظیم اشاعت نے اس قدیم علمی و ثقافتی سرمایہ میں سے کچھ چیزیں جو اسے اپنے معاصرین کے مناسب نظر نہ آئیں حذف کر دیں یا انہیں قابلِ اعتناء نہ سمجھا یا پراس طرح زور نہ دیا جس طرح آپ نشدوں میں ان کا ذکر ہے۔ لیکن یہ نت تو بہر حال قابلِ تسلیم ہے کہ اس کے تمام نظام فکر کی بنیاد انہی چند بول پر جو اس سے ماقبل آریہ قوم کے ہندو مفکرین نے پیش کئے تھے۔

آپ نشد سنسکرت کے دو لفظوں سے مرکب ہے۔ آپ بمعنی نزدیک اور بمعنی بیٹھنا یعنی آپ نشدان تمام تعلیمات کا پختہ میں جو ایک صوفی منش اور استاد اپنے شاگرد یا شاگردوں کو حیات انسانی کے اہم مسائل کی وحشت سلسلے میں سمجھاتا تھا۔ ان کی کل تعداد ایک سو اسی ہے لیکن وہ کس زمانے، مدت و ن ہوئے اس کے متعلق کوئی آخری اور قطعی فیصلہ مشکل ہے۔ عام طور پر ہور ہے کہ وہ ۸۰۰ اور ۵۰۰ قبل مسیح کے درمیانی زمانے میں وجود میں آئے۔

ان کے بعض معظمین کے متعلق سوائے نام یا چند غیر واضح تفصیلات کے کچھ زیادہ معلوم نہیں۔ ان میں سے ایک یحنا و لکیا بہت مشہور ہے۔ اس کی مختصر سی زندگی کے حالات کو دیکھتے ہوئے اندازہ ہوتا ہے کہ گو تم بدھ نے جو دولت، شہرت اور سلطنت کو خیر باد کہہ کر ایک بھکاری اور بھکشو کی زندگی اختیار کی تو وہ کوئی انوکھا قدم نہ تھا۔ ایسا اقدام اس سے پہلے آریہ معظمین کا ایک مسلمہ طریقہ تھا۔ چنانچہ یحنا و لکیا نے ایک دن اپنی خانگی زندگی ترک کر دینے کا فیصلہ کر لیا اور اس مقصد کے لئے اس نے اپنی کل جائیداد اپنی دونوں بیویوں میں تقسیم کر دینی چاہی تاکہ ان کو کسی قسم کی تکلیف نہ ہو۔ اس کی ایک بیوی نے کہا: اگر مجھے دنیا کی دولت حاصل ہو جائے تو کیا میں امر ہو سکتی ہوں؟ اس پر اس صوفی تدویش نے جواب دیا: دولت تو انسان کو ابدی زندگی نہیں دے سکتی۔ یہ جواب سن کر اس کی بیوی نے اس کے ساتھ جلتے پر اصرار کیا تاکہ وہ بھی اس رومانی دولت سے اپنا دامن بھر سکے۔ ایسے انسانوں کی کمی نہ تھی جو دنیا کی دولت و آسائش، مادی وسائل کی فراوانی اور جسمانی لذتوں سے محض اس لئے کنارہ کش ہو جلتے پر ہر لمحہ تیار تھے تاکہ انہیں حیات انسانی کے چند انہم سوالوں کا جواب میسر آ سکے جن کی پیہم طلب انہیں ہر وقت بے چین کئے دیتی تھی۔ آپ نشدوں میں یہ سوالات اور ان کے جوابات بھی درج ہیں چنانچہ ایک جگہ زندگی کے انہیں لاینحل مسئلوں کی طرف اشارہ موجود ہے۔ ہم کہاں سے آئے ہیں؟ ہم کہاں رہ رہے ہیں اور آخر ہم نے کہاں جانا ہے؟ اگر تم برہما سے واقف ہو تو ہمیں بتاؤ کہ آخر کس کے حکم سے ہم اس دنیا میں کبھی خوشی اور کبھی رنج و الم کی زندگی بسر کرتے ہیں؟ حقیقی مؤثر یا علیل قوت کا اصلی و آخری مظہر کون ہے، زمانہ یا فطرت؟ کیا یہ کائنات بالکل ایک ندی

اور بہری مشیت ہے یا کسی بنیادی مقصد کے زیر اثر کام کر رہی ہے؟ کیا اس کا حقیقی موثر وہی وجود ہے جسے پُریش کہتے ہیں جو روح اعلیٰ ہے؟

ایک دوسری جگہ میٹری آپنشد میں، ایک بادشاہ کا ذکر ہے جس نے ایسے ہی مسائل کے ہاتھوں اپنی سلطنت کو چھوڑ کر جنگلوں کی راہ لی اور ریاضت شروع کی۔ کئی سالوں کی تپسیا کے بعد ایک دن اسے ایک راہب ملا جو کائنات کے پوشیدہ رازوں سے باخبر تھا۔ بادشاہ نے اس سے التجا کی تو اس نے گول مول جواب دیکر ملنے کی کوشش کی لیکن جب اس نے سائل کا انتہائی ذوق و شوق دیکھا تو انسانی روح کے متعلق یوں گویا ہوا:

”یہ انسانی جسم ہڈیوں، گوشت، خون وغیرہ کے مجموعہ کا نام ہے اور اس کی زندگی چند لمحوں سے زیادہ نہیں ایسی حالت میں خواہشات کی غلامی کیسی حقیر چیز ہے؟

یہ انسان جو ہر لمحہ اپنے حیوانی مطالبات کی تسکین میں لگا رہتا ہے، جو غصہ، لالچ، اور، نا اُمیدی، جدائی، بھوک، پیاس، بڑھاپا، موت، بیماری اور غم و رنج کا شکار ہے۔ خواہشات کی غلامی میں کیوں مبتلا ہے؟

اس کائنات کی طرف دیکھو جو ان چھوٹے چھوٹے کیرے کوڑوں کی طرح پیدا ہوتی ہے اور مر جاتی ہے۔۔۔ یہ سمندر جو اپنی وسعت اور گہرائی کے لحاظ سے ہمیشہ قائم رہنے والے معلوم ہوتے ہیں ایک دن خشک ہو جانے والے ہیں، پہاڑوں کی یہ بلند و بالا چوٹیاں، ستاروں کی یہ پیچم گردش، ہواؤں کا چلنا، چاند اور سورج یہ سبھی چیزیں چند لمحوں کے مہمان ہیں! زندگی کے اس مسلسل اور بے فائدہ چکر میں آخر انسان خواہشات کی غلامی میں کیوں مبتلا ہے جبکہ اسے علم ہے کہ ایسی حیوانی زندگی اختیار کرنے سے وہ اوگن کے چکر سے نجات حاصل نہیں کر سکتا؟“

اسکا راز کیا ہے؟ اور اس کے جاننے کا ذریعہ کون سا ہے؟ رگ وید میں عام طور پر
 آفاق پنور دیا جاتا رہا۔ اگر تم اس راز سے واقف ہونا چاہتے ہو تو اپنے ارد گرد
 اس کائنات کا مطالعہ کرو جو دن رات کے چوبیس گھنٹہ تمہارے سامنے اپنے راز
 سر بستہ کو کھولنے پر آمادہ ہے لیکن اپنشدوں نے آفاق کی بجائے انفس کو بہتر
 اور زیادہ صحیح راستہ سمجھا۔ ان کے نزدیک یہ کائنات خاموش ہے، بے مقصد ہے
 ظلم ہے جب تک اس کی طرف سے آنکھیں اور دیگر حواس کو بند نہ کیا جائے راز
 سر بستہ کا انکشاف ممکن نہیں۔ لب بہ بند و چشم بند و گوش بند، ہی ایک صحیح راستہ
 ہے حقیقت کا جلوہ اس آسمان وزمین میں نہیں بلکہ قلب کی گہرائیوں میں مضمر ہے،
 انسان کا قلب وہ سوراخ ہے جس میں سے کائنات اور حقیقت ازلی کا نظارہ کیا جا
 سکتا ہے، یہ بیرونی اور خارجی نہیں بلکہ اندرونی اور قلبی آکاش ہے جو ہمارے سوالات
 کا جواب دے سکتا ہے جب وہ اس منزل کی طرف رواں دواں چلتا ہے تو اسے احساں
 ہوتا ہے کہ انسانی روح اور روح ازلی ایک ہی حقیقت کے دو پہلو ہیں۔ ایک گورو
 نے اپنے مرید سے کہا:

”انجیر کا ایک دانہ لاؤ“

”یہ لیجئے“

”اسے کاٹو“

”لیجئے، میں نے کاٹ ڈالا“

”اس میں تم کیا دیکھتے ہو؟“

”صرف چند چھوٹے چھوٹے بیج ہیں۔“

”ایک بیج کو لے کر اسے کاٹو“

”لیجئے، میں نے کاٹ ڈالا ہے“

”اب تم کیا دیکھتے ہو؟“

”کچھ بھی نہیں!“

”سنو، پیارے بیٹے، یہی نظر نہ آنے والی چیز، یہی بسیط شے جس کے متعلق تم نے کہہ دیا کہ کچھ بھی نہیں۔ اسی بسیط اور غیر مرئی چیز سے یہ بڑا وقت پیدا ہوا، بڑا حالہ پھل لایا۔ اے میرے پیارے بیٹے، یقین رکھو کہ ویسی ہی بسیط اور غیر مرئی ”حقیقت“ ہے جو اس تمام کائنات کی روح ہے۔ یہی راز حقیقت ہے، یہی آتما ہے، ات ت تو ام سی۔ یہی تم ہو، اے میرے بیٹے!“

اسی راز کے جاننے پر نجات کا امکان ہے۔ جو شخص اس زندگی کے ظاہری اور مادی پہلوؤں کی خیرگی سے متاثر ہو کر حقیقت سے بے نیاز ہو گیا اس کے لئے سوائے اوگوں کے چکر کے اور کوئی راستہ نہیں۔ وہ ایک نہیں، ہزاروں موتوں سے گزر کر بھی حیات ابدی نہیں پاسکے گا اور اسی طرح سنسار میں مختلف شکلوں میں چکر لگاتا رہے گا۔ نجات کا راستہ صرف ایک ہے۔ زندگی اور اس کے مادی لوازمات سے گریز، تنسیا اور حقیقت مطلقہ اور صداقت کا علم۔ اس کے بعد وہ زندگی اور موت کے ظالمانہ پنچے سے ہمیشہ کے لئے محفوظ ہو جائیگا اور ایک امر زندگی کا حامل لیکن کیا اس زندگی کو ہم زندگی کہہ سکتے ہیں، کیا یہ ابدی موت تو نہیں ہائشیدوں پر اگر اعتقاد کیا جائے تو نجات یا فہ حالت زندگی کی بجائے ابدی موت کہلانے کی زیادہ مستحق ہے۔ جس طرح ایک بہتا ہوا دریا آخر کار سمندر کی وسعت اور گہرائی میں جا کر ختم ہو جاتا ہے، اپنے وجود اور شخص سے ہمیشہ کے لئے ماتہ و دعویٰ مٹتا ہے اسی طرح دانا اور حکیم اپنے اصلی مرکز میں جا کر مدغم ہو جاتا ہے، اس کا نام اذ کل و روپ اس کی خودی اور انفرادیت، اس کی ہر چیز جس کی بنا پر وہ اپنے آپ کو میں سے پکارا کرتا ہے، ہمیشہ کے لئے ختم ہو جاتی ہے۔ یہی ابدی سکون جس میں نہ حرارت ہے، نہ ٹھک و پود، نہ حرکت نہ توقف جو ہر اس چیز

اور کیفیت سے خالی اور عاری ہے جس کو ہم زندگی کے نام سے پکارتے اور جانتے ہیں، جہاں مطلق خاموشی ہے، مطلق تاریکی ہے اور جہاں کسی چیز کے مہونے یا نہ ہونے کا احساس بھی موجود نہ ہو۔ یہی ابدی سکون یعنی ہمیشگی کی موت ہی انسان کی نجات ہے اور یہی ان کے خیال میں ہر دانا حکیم کا آخری مطمح نظر اور غایت منزل۔ لیکن جہاں ایسے بلند پایہ تصورات لوگوں کی زندگیوں پر اثر انداز تھے وہاں دوسری طرف مذہبی زندگی کی ظاہریت پرستی اور مادی زندگی کی کشش و دھمپیاں بھی ہر جگہ نمایاں تھیں۔ مندروں کے پجاریوں اور برہمنوں نے مذہب کو اپنی خواہشات کا غلام بنا رکھا تھا اور روحانیت کی بجائے لوگوں کی توجہ اس کے ظاہری رسوم اور قربانیوں مرکوز کر دی تھی۔ ایسے ہی ظاہر پرست علماء کے متعلق اپنشدوں نے بہت سخت الفاظ استعمال کئے ہیں۔ ایک جگہ لکھا ہے کہ یہ علماء ان گنتوں کی مانند ہیں جو ایک دوسرے کے پیچھے قطار در قطار شہروں اور دیہاتوں میں چکر لگا رہے ہوں اور ان کی زبان پر ہر وقت یہی کلمات ہوں: "اوم، اؤکھائیں، اوم، اؤپئیں!" جہاں تا بودھ کی پیدائش سے قبل اور ان کی شروع زندگی میں بھی مختلف قسم کے ایسے رجحانات ظاہر ہو رہے تھے جن سے معلوم ہوتا ہے کہ عوام اور خواص میں ایک طرح کی روحانی بے چینی و کسک سی محسوس ہو رہی تھی، لوگ علماء کی ظاہریت پرستی اور جمود سے تنگ آ کر خود مذہب سے برگشتہ ہو چکے تھے اور ویدوں اور اپنشد، خدا اور اخلاق سب سے بیزاری کا اعلان کر رہے تھے۔ اس ذہنی نزع اور اخلاقی شکوک و شبہات کو سیاسی بے چینی اور فقدان امن نے اور ہوادسی۔ ہر طرف سے احتجاج کی آوازیں بلند تھیں چنانچہ بدھوں کی ایک کتاب میں مندرجہ ذیل عبارت ملتی ہے: "ان امیروں کو دیکھو جنہوں نے بے وقوفی سے اتنی دولت جمع کر رکھی ہے اور جس میں سے وہ غریبوں اور ناداروں کو کچھ دینا پسند نہیں کرتے بلکہ اور زیادہ دولت اکٹھی کرنے اور چند روزہ زندگی کو میش و عشرت سے

بسر کرنے پر تکیہ بیٹھے ہیں۔ ان بادشاہوں کو دیکھو جن کی سلطنت کافی وسیع ہے اور جس کا انتظام بھی ان سے تسلی بخش نہیں ہو سکتا لیکن اس کے باوجود ان کی حرص و آز کی انتہا یہ ہے کہ وہ سلطنت کی توسیع میں ہر جائز و ناجائز طریقہ سے گریز نہیں کرتے۔ لیکن ان کا انجام کیا ہے، محض موت جس کے بعد نہ ان کی دولت، نہ حشمت، نہ اولاد اور نہ اسباب کسی کام آ سکتے ہیں۔“

جب گوتم جو ان ہوا اس وقت تمام شمالی ہندوستان میں سوفسطائی گروہ پھیلا بیٹھا تھا۔ اس مذہب کے لوگ عام طور پر مادیت کے حامی ہوتے تھے اور ان کا کام بحث مباحثہ اور مناظرہ تھا۔ وہ شہر بہ شہر اور قریہ بہ قریہ پھرتے اور تمام مخالفوں کو مناظرہ کی دعوت دیتے۔ ان میں سے بعض منطق کی تعلیم دیتے تھے اور ان کا دھوئے تھا کہ سیاہ کو سفید اور سفید کو سیاہ ثابت کرنا ایک فن اور علم ہے کیونکہ درحقیقت نہ کوئی شے اصلاً سیاہ ہے اور نہ سفید نہ خدا ہے اور نہ نیک و بد کی کوئی مطلق تیز۔ ان مناظرہ بازوں کی گرم بازاری کا یہ حال تھا کہ ہر بڑے شہر میں ان کے لئے مالیشاں مکان بنے ہوئے تھے جہاں ان کی بہت آؤ بھگت اور تواضع ہوتی تھی۔ ان سوفسطائی مناظرہ بازوں میں برہمپتی سب سے زیادہ مشہور تھا جس کے چند اقوال منقول ہیں جن میں اس نے خدا، جنت، ابدی زندگی، اخلاق، علمائے مذہب سب کا تمسخر اڑایا ہے۔

فلسفہ مادیت کا سرگروہ چارواک اسی سوفسطائی گروہ کی تیار کردہ زمین کی پیداوار تھا۔ اس حکیم کے نزدیک یہ کائنات خود بخود پیدا ہوئی اور موت کے بعد کوئی اور زندگی کا امکان نہیں۔ یہ حواس ہمارے تمام علوم کا سرچشمہ ہیں اور ان کے علاوہ کوئی ذریعہ علم ہمارے پاس نہیں بقیس انسانی خالص مادہ ہے اور دوح کا کوئی وجود نہیں۔ مذہب اور دین صرف چند سر پھرے اشخاص کا ڈھکوسلہ ہے فطرت نیکی اور بدی میں کوئی اتھیا ز نہیں کرتی، سورج ہوا اور پانی سب انسانوں کے لئے عام ہیں۔

جذبات اور خواہشات پر قابو پانے کی نہ کوئی ضرورت ہے اور نہ کوئی فائدہ۔ زندگی کا مقصد زندگی اور خوشی ہے۔

اس غیر مستقیم ماحول میں جہاد اور گوتہ پیدا ہوئے اور چارواک کے مادی فلسفہ کی اسے کامیابی سمجھنے کے ان دونوں مذاہب نے "خدا" اور "روح" کے تصورات کو اپنے نظام میں سمجھنے نہ دیا۔ یہ مذہب ہوتے ہوئے بھی لامذہبیت کے رنگ میں رنگے ہوئے تھے۔ دونوں میں ایک اور اہم بات بھی مشترک ہے۔ گوتہ اور جہاد دونوں برہمن نہ تھے بلکہ کشتری تھے جس واقعہ سے بعض مغربی مؤرخین اور نقاد نیشہ نکالتے ہیں کہ یہ دونوں تحریکیں گویا برہمنوں کے خصوصی اختیارات کے خلاف ایک طرح کی بغاوت تھی۔ اس کے علاوہ ایک اور چیز قابل غور ہے۔ ان دونوں کے اولین پیرو جہاد اور امیر طبقہ سے تھے، یہ واقعہ خود تعجب انگیز ہے کیونکہ جہاں تک دینی تاریخ کے صفحات سے معلوم ہوتا ہے پیغمبروں کے اولین پیرو عموماً پچھلے درجے کے لوگ ہوتے تھے۔ ایک اصلاحی تحریک کی ضرورت قوم کو ہوتی ہی اس وقت ہے جب اس کے علماء جاہل اور جاہ پسند ہو جائیں اور اس کے اُمراء عیاشی اور زرخشی میں مبتلا ہوں اور اس طرح دونوں گروہ دین اور دنیا کے نام پر عوام کا خون چوس رہے ہوں۔ چنانچہ قرآن نے بار بار اس چیز کو دہرایا کہ قوموں کی تباہی کا عمومی باعث ان کے امیروں کی عیاشیاں اور فحش فروشی ہوتا ہے :

وَاذَرْدَنَّا نَہْلَکَ قَرِیۡۃً اٰمَرٰنَا مَتَرَفِیۡہَا فَفَسَقُوۡا فِیۡہَا فَنَقۡضَ عَلَیۡہَا الْقَوَلَ فَمَذٰمِزَہَا تَدْمِیۡۡۃً۔

جب ہم کسی بستی کو ہلاک کرنے کا ارادہ کرتے ہیں تو ہم اس کے پیش پرست اور خوشحال لوگوں کو حکم دیتے ہیں پس وہ جی بھر کر فسق و فجور کرتے ہیں پھر ان پر ہمارا قول پورا ہوتا ہے پس ہم ان کی اینٹ سے اینٹ بجا دیتے ہیں۔

اس طرح حضرت نوح کے ذکر میں اس چیز کی طرف اشارہ ملتا ہے کہ آپ کے پیرو عوام میں سے تھے جن کو امراء ذلیل سمجھتے تھے اور اسی لئے حضرت نوح کی پیروی سے گریز کرتے تھے۔

فقال الملاء الذین کفروا من قومہ ما نزلک الا بشراً مثلاًنا
وما نزلک اتباعک الا الذین ہم اراذلنا بادی المرأی۔

نوح کی قوم کے سرداروں نے جو کافر تھے یہ دلیل پیش کی کہ ہم تجھے اپنے ہی جیسا ایک انسان پاتے ہیں اور ہم دیکھتے ہیں کہ تیرے ماننے والے وہی لوگ ہیں جو ہم میں سے زیادہ ذلیل و خوار اور پست ہیں۔

حضرت یحییٰ کے ٹولیں ماننے والے سب معمولی طبقے کے ماہی گیر اور مزدور پیشہ لوگ تھے۔ اسی طرح قیصر روم نے جب آں حضرت کے متعلق ابوسفیان سے مختلف سوالات کئے تو ان میں سے ایک سوال یہی تھا کہ اس کے پیروؤں کی کثیر تعداد کس طبقے سے تعلق رکھتی ہے جب ابوسفیان نے اپنی طرف سے بڑی تحارت سے یہ جواب دیا کہ نچلے طبقے کے آدمی زیادہ ہیں تو ہر قل نے کہا کہ ایک صحیح پیغمبر کے پیرو ایسے ہی ہو سکتے ہیں۔ ان تمام تاریخی واقعات کی روشنی میں دیکھا جائے تو گوتم بدھ اور مہاویرا کے ابتدائی مریدین کی کثرت کا علماء اور امراء سے ہونا تعجب انگیز ہے۔ گوتم بدھ جس کا اصلی نام سدھارتھ تھا تقریباً ۵۹۰ قبل مسیح میں کپل وستو میں پیدا ہوا جو بنارس سے تقریباً ۱۳۰ میل شمال کی طرف واقع تھا۔ اس کی زندگی کے حالات مشہور ہیں جب وہ ۲۹ برس کا ہوا تو اس نے تاج و تخت ترک کرنے کا فیصلہ کیا۔ کہا جاتا ہے کہ ایک دیوتا اس کے سامنے مختلف شکلوں میں نمودار ہوا۔ ایک بوڑھا شخص جو عمر کے وجہ سے خمیدہ مکر ہو چکا تھا، ایک بیمار، ایک سڑی ہوئی لاش بعض روایات میں مذکور ہے کہ یہ خارجی دنیا کے تجربات نہ تھے بلکہ محض ذہنی

تصوّرات تھے۔

غرض حقیقت کچھ بھی ہو اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ ہر قسم کی فراوانی اور
میش و آرام کے باوجود گو تم کا ذہن مان سے سکون حاصل نہ کر سکا۔ دل کا اطمینان
مال و دولت کی کثرت یا قلت پر منحصر نہیں بلکہ زندگی کے روزمرہ اور بنیادی سوالات
کے تشفی بخش جوابات سے حاصل ہوتا ہے۔ بعض دفعہ ایک حساس دل اور بیدار مغز
انسان کے لئے زندگی کے معمولی واقعات بھی بے اطمینانی کا موجب ہو جاتے ہیں۔
کلدان کا ہر شخص ہر روز ستاروں، چاند اور سورج کے بڑھاؤ چڑھاؤ کا مطالعہ
کرتا تھا لیکن کسی کے دل میں وہ سوالات اور وہ ذہنی بے چینی پیدا نہ ہو سکی جس نے
حضرت ابراہیم کو کئی دنوں تک بے چین رکھا۔ زندگی کی گہما گہمی کے باوجود ظاہری شان
وراحت کے ہوتے ہوئے بھی انسان مصیبت میں کیوں مبتلا ہیں؟ کیا کوئی ذریعہ نجات
ہے؟ حضرت ابراہیم اپنے ذہنی غور و فکر کے بعد اس نتیجہ پر پہنچے کہ آفلین کی محبت حاصل
تمام بیماریوں کی جڑ ہے اور اس سے نجات ایک حی و قائم خدا سے لو لگانے میں ہے۔
ہر چیز جو غروب ہو جاتی ہے جس کی زندگی اور حیات کا دار و مدار چند لمحوں سے زیادہ
نہیں، ہر وہ شے جو پائداری اور استحکام سے محروم ہو انسان کی محبوب نہیں ہونی چاہئے
اور وہ کونسی چیز ہے جو اس دائرہ سے خارج ہے؟ مال، دولت، بیوی، بچے، عزت
شہرت، تندرستی، غرض ہر چیز آفلین میں آ جاتی ہے اور اس لئے ان سے گلو خلائی
کرنا ہی حقیقی نجات کا راستہ ہے۔ لا احب الا فلین۔ اسی طرح گو تم بدھ نے ان
تمام تنگہ دماغی تصورات سے نجات حاصل کرنی چاہی۔ موت، بیماری، بڑھاپا، یہ
کن چیز دل کی طرف اشارے ہیں؟ اس طرف کہ انسانی زندگی جس سے ہر انسان
بلاوجہ چٹا ہے ایک ناپائیدار حقیقت ہے، آئی فانی ہے، اس لئے اس کو مقصود حیات
بنانا ہی بنیادی بیماری ہے اور نجات کا راستہ صرف اس راز سے واقف ہونے میں

مضمربہ کہتا فلین کی محبت کو دل سے ہمیشہ ہمیشہ کے لئے نکال دیا جائے۔
 ہر کردار اقلیم لا آباد شد فارع از بند زن و اولاد شد
 لیکن اس سبلی نتیجہ پر پہنچنے تک تو گوتم بدھا اور حضرت خلیل کا طریقہ کار
 مشترک تھا مگر جب اس نفی کے بعد مثبت قدم اٹھانے کا مسئلہ پیش آیا تو ان کے
 نظریات میں بعد المشیقین پیدا ہو جاتا ہے اور یہیں سے ان کے راستے دو مختلف
 سمتوں میں بٹ جاتے ہیں۔ بلا، کہنا زندگی کی حرکت کے لئے ضروری ہے لیکن
 یہ صرف پہلا اہم قدم ہے۔ ہنگامہ لا کے بغیر انسان کوئی تخلیقی کارنامہ سر نہجام
 نہیں دے سکتا۔

درجہاں آغاز کار از حرف است آن نخستین منزل مرد خداست
 لیکن بدھا کا فلسفہ حیات لا کے بعد لا، نفی کے بعد اثبات سے عاری ہے۔
 اگر آپ بعد کاوش الا کی تلاش میں کامیاب ہو بھی جائیں تو یہ الامض بے رنگ، بے
 صفات، بے حقیقت نظر آئیگا جو الا ہوتے ہوئے بھی لا کا لبادہ اوڑھے ہوئے ہے
 ادبہ لا در ماند و تا الان رفت از مقام مجدد بیگانہ رفت
 جب گوتم دولت، سلطنت، زن و اولاد کے بندھن توڑ کر اقلیم لامیں آباد
 ہوا تو اسے لا محالہ الا کی تلاش درپیش ہوئی اور اس مقصد کے لئے اس نے سب
 سے پہلے ایک برہمن سادھو کی شاگردی اختیار کی جو بندھیا چل کے پہاڑوں میں
 مختلف شاگردوں کے ساتھ حقیقت کی تلاش میں مشغول تھا۔ اسکے زیر ہدایت گوتم
 نے تمام مقدس کتابوں کا مطالعہ شروع کیا اور ہر قسم کی ریاضت کی۔ لیکن چند سالوں
 کی رفاقت، معالہ اور محنت کے بعد گوتم کو اپنی ناکامی کا احساس ہوا۔ اگرچہ اس
 چرٹھنا ماحول میں رہتے ہوئے جزوی اطمینان اسے ضرور نصیب ہوا لیکن بنیادی
 سوالات کا جواب اور دل کی کسک جوں کے توں رہے۔ مجاہدات سے اسے

اعلیٰ مقامات ملے کرتے ہیں کامیابی تو ضرور ہوئی اور زخموں کی شدت مندمل بھی ہوتی معلوم ہوئی لیکن بہت جلد اسے احساس ہوا کہ اسے اندمال کی ضرورت نہیں بلکہ زخموں کی اصل بیماری کو جڑ سے اکھڑنا ہے اور یہی وہ چیز تھی جو وہ حاصل نہ کر سکا۔ وہ اوپر اور سطحی علاج نہ چاہتا تھا اسے تو بیماری کے اصلی وجوہ کی تلاش تھی تاکہ ان کو ہمیشہ کے لئے ختم کیا جاسکے۔ اس کے بعد وہ ایک دوسرے استاد کے پاس پہنچا لیکن وہاں بھی کچھ مدت کے بعد اسے ناکامی کا منہ دیکھنا پڑا۔

یہ دونوں برہمن قدیم ہندو دینی و فلسفیانہ تصورات کے مختلف مذاہب سے تعلق رکھتے تھے جو مختلف چھ مدارس فکر آج ہندوؤں میں مروج ہیں وہ تو بہت بعد کی پیداوار ہیں، گوتم کے زمانے میں صرف ان کی ابتدا ہوئی تھی اور مختلف لوگ اپنے اپنے نقطہ نگاہ سے زندگی کے مسائل پر رائے زنی کیا کرتے تھے۔ اس طرح گویا گوتم نے ان دو استادوں سے ان تمام مختلف نظریات فکر کا مطالعہ کر لیا جو اس کے زمانے میں مروج تھے اور جو بعد میں ہندو مت کا جزو قرار پائے۔ گوتم کی ناکامی کا مطلب گویا یہ تھا کہ وہیدوں اور اپنشدوں کی مروجہ تشریح اس کے نزدیک قابل قبول نہیں تھی۔ اس سے یہ نتیجہ نکالنا کہ ان علمی جواہر ریزوں کو اس نے بالکل درخور اعتناء نہیں سمجھا بالکل غلط ہے کیونکہ جو نظام اخلاق گوتم بدھ کے نام سے مشہور ہے اور جس فلسفہ بحیات کی طرح اس نے ڈالی وہ تمام انہی کتب مقدسہ پر مبنی ہے اور اسی سرچشمہ سے سیراب ہے۔ اگرچہ یہ چیز بھی اپنی جگہ ناقابل تردید ہے کہ اس کی عظیم الشان شخصیت اس محدود دائرہ میں محصور نہ رہ سکی اور اس نے ہندوستان کے مختلف نظام ہائے فکر میں اپنے لئے ایک علیحدہ اور مستقل جگہ پیدا کر لی۔

کیا ریاضت اور تپسیا سے روشنی میسر آسکے گی؟ کیا یہ انسانی جسم اس روحانی نور کے راستے میں رکاوٹ تو نہیں؟ گوتم کے دل میں اس خیال کا اتنا تھا کہ اس نے

کر لیا کہ وہ اب کسی استاد اور گورو کے پاس جانے کی بجائے اس نظریہ کو آزمائے
 خاص علمی مشاغل اور فلسفیانہ تفکر حیات کی پیچیدہ گتھیوں کو نہیں سلجھا سکتے
 یہ عملی ریاضت اور مجاہدات آنکھوں سے پردہ اٹھا دیں۔ اگر قیل و قال، نقل و تدبر
 لہر مقصود ہاتھ نہیں آیا تو ممکن ہے کہ اس راستے سے ہی آب حیات تک پہنچنے
 کا نیا پیدا ہو جائے۔ اس فیصلہ کے بعد گوتم چپ چاپ روانہ ہوا اور جہاں آجکل
 دنیا کا مندر رہے وہاں اروپا کے جنگلوں میں نیا تجربہ شروع کیا۔ اس زمانے
 پر عقیدہ تھا کہ ریاضت سے انسان میں مافوق الفطرت طاقتیں اور گہری نظر
 بوجھتی ہیں۔ گوتم نے کھانا پینا اتنا کم کر دیا کہ اس کا جسم محض ہڈیوں کا ڈھنچا رہا
 اور اس حالت میں ہلنا چلنا اٹھنا بیٹھا ممکن نہ رہا۔ پانچ سادہ واس کی ریاضت
 دیکھ کر اس کے گرد جمع ہو گئے تھے اور انہیں بجا امید تھی کہ گوتم چند ہی دنوں میں
 تما کے درجہ تک پہنچ جائیگا لیکن بد قسمتی سے گوتم کو یہ ریاضت بالکل راس نہ
 آئی۔ وہ خدائی فرمانروائی اور فوق الانسانی طاقتوں کا خواہشمند نہ تھا جو اس طریقہ
 فصاحت کر لیتا، اسے تو انسانی زندگی کے روزمرہ کے مسائل سے دلچسپی تھی۔
 قوت اور مجرے نہ چاہتا تھا وہ حیات کی جو اس کے نزدیک ہمہ تن سوال تھی
 پیدہ گتھی حل کرنا چاہتا تھا۔ اور یہی وہ مقصد تھا جو اس طرز زندگی سے حاصل نہ
 سکا۔ ایک دن اسی ذہنی کش مکش میں مبتلا وہ اپنی جگہ سے اٹھا اور گر پڑا اس کے
 اعضاء نے سمجھا کہ وہ ہمیشہ کے لئے ختم ہو گیا لیکن انسانوں کی خوش قسمتی تھی کہ
 ہم اس مرحلے سے جانبر ہوئے۔ اس کے بعد اس نے فیصلہ کیا کہ وہ دوبارہ کھانا
 مانگے گا اور معمول کی زندگی بسر کرے گا۔ اس وقت ایک عورت دو دھار
 بادل لے کر آئی اور گوتم نے کھائے جب ان پانچوں شخصوں نے گوتم کو کھانا کھاتے
 لیا تو وہ اس کی تپسیا کے مفید نتائج سے ناامید ہو کر بوٹ گئے۔ لیکن گوتم کے لئے

حقیقت ایسی تک اتنی ہی دور تھی جتنا پہلے اور زندگی اسی طرح ہر تین سوال۔
 چھ سال کی جسمانی ریاضت کے بعد وہ اس صداقت کو پا چکا تھا کہ اس مقصد
 کے لئے یہ طریقہ کار بالکل لایعنی ہے۔ دولت و ثروت، علمی مباحث اور فلسفیانہ
 افکار، صوفیانہ مجاہدات سبھی کو آزیایا گیا اور سب بے کار ثابت ہوئے۔ اس کے
 بعد اس نے ایک درخت کے نیچے ڈیرا جایا اور مراقبہ اور عبادت شروع کی۔
 اس دفعہ اس نے تہیہ کر لیا کہ جب تک وہ اپنا مقصد حاصل نہیں کرے گا
 یہاں سے نہیں اٹھے گا چنانچہ بیان کیا جاتا ہے کہ سات ہفتے کے بعد اسے
 روشنی نظر آئی جس کے بعد اس کی ذہنی کش مکش ختم ہو گئی، اس کے سب سوالوں کا
 جواب مل گیا، انسانی زندگی کی تمام لاینحل گتیاں سلجھ گئیں اور گوتم صبح بخون
 میں بدھ یعنی نور سے منور ہو گیا۔ کئی سالوں کی انتہائی محنت کے بعد گوتم
 اپنے مقصد میں کامیاب ہوا۔

لیکن یہ روشنی جس کا گوتم نے دعویٰ کیا آخر کیا چیز تھی؟ جب ہم پڑھتے
 ہیں کہ اس نے آریاؤں کے تمام فکری اور حکیمانہ ورے کو حاصل کر لیا اور وہ
 بھی اپنے زمانے کے بہترین استادوں سے اور اس کے باوجود اس کے قلب کو اطمینان
 نصیب نہ ہوا، اس کا ذہنی انتشار رفع نہ ہو سکا، اس کے سوالات کا تشفی بخش
 جواب نہ مل سکا، تو آخر اس روشنی میں کون سی خصوصیت تھی جس نے تمام
 مسائل کی گرہیں ایک ایک کر کے کھول دیں اور وہ راز حیات سے باخبر ہو گیا؟
 اس واقعہ سے تو اٹھا رہیں کیا جاسکتا کہ ایک دن اس کے قلب میں روشنی پیدا
 ہو گئی جس سے اسے وہ اطمینان قلب حاصل ہو گیا جس کی اسے مدتوں سے
 خواہش تھی۔ یہ کیفیت کوئی گوتم سے مخصوص نہیں۔ تمام قوموں کا صوفیانہ
 لٹریچر اس طرح کے تجربات سے بھرا ہوا ہے۔ اگر اس سلسلے میں گوتم اور مغزالی

کا مقابلہ کیا جائے تو کئی حیثیتوں میں ان کی زندگی اور تجربات میں مماثلت نظر آئے گی۔
 دونوں اپنی علمی روایات سے پورے طور پر بہرہ ور تھے اور ان کا یہ اکتساب کوئی معمولی
 درجے کا نہ تھا بلکہ غاص علی اھنا تھا۔ دونوں کو محسوس ہوتا تھا کہ وہ خود اور انکی
 قوم ایک حقیقی اخلاقی گراوٹ میں مبتلا ہیں جس سے نکلنے کے لئے خالصتہً ایک اخلاقی
 طریقہ کار اختیار کیا جانا ضروری ہے۔ دونوں کافی عرصہ تک ایک ذہنی کش مکش
 میں مبتلا رہے اور صحیح راستے کی تلاش میں اپنے حکیمانہ اور فلسفیانہ لٹریچر کا مطالعہ
 بھی کیا لیکن اس میں انہیں سوائے مایوسی اور ناکامی کے اور کچھ نہ آیا۔ اس کے
 بعد وہی مراقبات اور مجاہدات جس کے نتیجہ میں دونوں کے دل میں روشنی دکھائی
 دی اور اس کے ساتھ ہی تمام لاینحل مسائل حل ہو گئے؛ متعزین اسی ذہنی اور قلبی
 بیماری کا ذکر کرنے کے بعد غزالی کہتے ہیں کہ اس بیماری سے نجات اس نوے سے ہوئی
 جو حضرت حق سبحانہ نے میرے دل میں ڈالا تھا اور یہی نور اکثر عرفانی امور کی تالی
 اور کنجی ہے پس جس شخص نے یہ گمان کیا کہ کشف حقائق صرف دلائل علمی پر موقوف
 و منحصر ہے اس نے اللہ کی رحمت و وسیع کوتنگ و محدود کر دیا جب حضرت رسول
 کریمؐ سے شرح صدر کے معنی پوچھے گئے جس کا ذکر مندرجہ ذیل آیت قرآنی میں ہے؛
 فَمَنْ يُّدْرِىْ اَنْ يُّهْدٰ يَهْدٰیہٗ جَبَّ جَدَّہٗ اَوْ اَنْ يُّضَلَّ يَضَلَّہٗ کَسٰی کَافِرًا
 یشرح صدرہ لہ لا سلام۔ کے لئے کھول دے۔

تو ان حضرت نے فرمایا ہو نور یقذفہ اللہ تعالیٰ فی القلب وہ ایک
 نور ہے جس کو اللہ تعالیٰ دل میں ڈال دیتا ہے۔ پھر پوچھا گیا کہ اس کی علامت کیا
 ہے؟ ان حضرت نے فرمایا التجانی عن دار الغر و دار الا نابتہ الی دار الخلود
 یعنی دنیا سے مٹنے پھر تاجدار غرود ہے اور عاقبت کی طرف رجوع کرنا جو دارِ پائدار
 ہے اور یہی مطلب ہے اس حدیث کا جس میں ان حضرت نے فرمایا ان اللہ

تعالیٰ خلق الخلق فی ظلمۃ ثم روشن علیہم من نورہ یعنی اللہ تعالیٰ نے خلقت کو اندھیرے میں پیدا کیا پھر ان پر اپنا نور چھڑکا۔ پس اس نور سے کشف (حقائق) کو قلب کرنا چاہئے نہ صرف دلائل عقلیہ سے۔ (دارالترجمہ، صفحات ۱۲-۱۳)

کیا یہ روشنی یا نور یا قلبی عقل سے کوئی ملحدہ چیز ہے یا اسی کا عقل تہہ بہ تہہ میں غرائی کی رائے یہی ہے کہ نور ایک ذریعہ علم ہے جو عقل کے بعد پیدا ہوتا ہے اور جس کے ذریعہ عالم غیب اور زمانہ مستقبل کی باتیں معلوم ہو جاتی ہیں جو عقل کی دسترس سے باہر ہیں (صفحہ ۸) اسی طرح اشیاء العلوم (جلد سوم) باب اول، بیان ۹-۷ میں ان کی بحث سے یہ تاثر ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک نور و قلبی علمی اکتساب کے بعد حاصل ہو سکتی ہے بشرطیکہ قلب انسانی دنیاوی علائق سے پاک ہو۔ اس کو دوسرے نغلوں میں یوں سمجھئے کہ اگر کوئی انسان تحصیل علوم کے بعد مسائل حاضرہ پر پورے انہماک، خلوص نیت اور جذبہ خدمت سے توجہ کرے تو وہ مسائل کے حل میں ایک روش دوامی برپا کر پاسکتا ہے جس کے بعد اس کے لئے سارے پیچیدہ عقدے واہو جاتے ہیں۔

اس سلسلے میں غزالی نے دو مثالیں دی ہیں جن سے وہ اپنا مفہوم واضح کرنا چاہتے ہیں۔ فرض کرو کہ ایک حوض زمین میں کھدا ہوا ہے۔ اس میں پانی پہنچانے کے دو طریقے ہیں۔ یا تو اوپر سے نالیاں بنا کر کسی جگہ سے اس میں پانی بھر دیا جائے یا زمین کو اتنا کھودا جائے کہ خود بخود اندر سے پانی نکل آئے۔ دوسرے طریقے کا پانی صاف بھی زیادہ ہوگا اور ہمیشہ بھی رہے گا۔ پس قلب کو حوض سمجھنا چاہئے اور علم کو پانی اور حوض خمسہ کو مثل نالیوں کے تصور کرنا چاہئے۔ یعنی حواس خمسہ کے ذریعے بھی علم حاصل ہو سکتا ہے اور قلب کی صفائی کی جائے تو خود اس میں سے بھی علم کا چشمہ پیدا ہو جاتا ہے۔ لیکن یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر دل میں علم موجود نہ ہو تو

اس کے اندر سے چشمہ کس طرح پیدا ہوگا؟ اس کا جواب غزالی کے پاس کچھ نہیں اور وہ محض یہ کہہ کر ٹال دیتا ہے کہ یہ اسرار قلبی میں سے ہے۔

اس کے بعد دوسری مثال ملاحظہ کیجئے۔ کسی بادشاہ کے سامنے ذکر پڑھا کہ اہل روم و اہل چین نقاشی کے کام میں بہت ماہر ہیں۔ بادشاہ نے فیصلہ کیا کہ ایک کمرے کا ایک کونچ تو چین والوں کے سپرد کر دیا جائے اور دوسرا روم والوں کے اور بیچ میں ایک پردہ ڈال دیا جائے تاکہ کوئی دوسرے کی کاریگری سے باخبر نہ ہونے پائے۔ روم والوں نے اپنی طرف کی سجاوٹ کے لئے بے شمار قسم کے رنگ منگولے مگر چین والوں نے صرف دیوار کو چلا دینے پر اکتفا کیا۔ مدت معینہ کے بعد جب پردہ ہٹایا گیا تو چین والوں کی طرف روم والوں کی طرف سے زیادہ آراستہ تھی کیونکہ مقابل کی دیوار کا ہر نقش اس میں منعکس تھا۔ غزالی کا خیال ہے کہ چینی طریقہ صوفیا کا ہے جو قلب کی صفائی سے اپنا مقصد حاصل کر لیتے ہیں۔ لیکن وہ سوال جو پہلی مثال میں اٹھایا گیا تھا یہاں بھی پیدا ہوتا ہے۔ فرض کیجئے کہ چین والے تو دیوار کو خوب چمکاتے لیکن روم والوں نے اپنے حصہ کی دیوار پر کوئی نقش و نگار نہیں بنائے تو پھر پردہ اٹھنے کے بعد ان کا چمکا ناکس کام کئے گا؟ وہاں تو وہی روزِ اقل والا معاملہ ہوگا۔ اس سے یہ معلوم ہو جاتا ہے کہ اکتسابِ علم کے بغیر اول تو نور کا چمکانا ممکن ہی نہیں اور اگر تخلیقی میسر ہو بھی تو اس تخلیق سے علم سے عاری قلب کوئی فائدہ نہیں اٹھا سکتا۔ وہاں کچھ ہوگا تو تخلیق اس کو منور کر سکتی ہے اور اگر وہاں قلب بالکل سفید کاغذ کی طرح ہو تو وہ روشنی اس پر کچھ اپنی طرف سے لکھ نہیں سکتی حقیقت یہی معلوم ہوتی ہے کہ علم کی تحصیل ہی اسی طرح ناگزیر ہے جس طرح قلب کی صفائی جو تخلیق کی محبت سے خالی ہونے سے پیدا ہوتی ہے عقل و وجدان کے صحیح استخراج سے ہی ایک بلند سیرت اور کردار پیدا ہوتا ہے۔

شیخ شہاب الدین سہروردی نے عوارف المعارف (باب چہارم) میں مفکرین کے چار قسمیں بیان کی ہیں، سالک، مجذوب سالک، مجذوب و مجتہد سالک و شخصیت جس کی تمام تک و دو صرف علمی اکتساب تک محدود رہ جائے اور اسے کوئی تعلیمی سر نہ آئے۔ مجذوب وہ ہے جسے تعلیمی تو حاصل ہو جائے لیکن اس کا دل علوم و معارف علیہ سے باطل ہے بہرہ ہو۔ شیخ سہروردی کے نزدیک یہ دونوں قسم کے لوگ بہت نچلے درجہ میں مقیم ہوتے ہیں ان سے کسی تخلیقی یا تعمیری کام کی توقع نہیں کی جاسکتی۔

تیسری قسم کے لوگ وہ ہیں جو زندگی کا آغاز اکتساب علم سے کریں لیکن ایک منزل پر جا کر ان کو تعلیمی سر آجائے اور چوتھی قسم کے وہ لوگ ہیں جن کا قلب آغاز ہی میں تعلیمی سے منور ہو جائے لیکن بعد میں وہ اکتساب علم پر تیار ہو جائیں۔ اگرچہ شیخ سہروردی اس آخری قسم کو یعنی مجذوب سالک کو بلند ترین درجہ دیتے ہیں لیکن غزالی کے نزدیک سالک مجذوب بلند ترین منصب ہے چنانچہ احیاء العلوم (جلد اول) باب اقل فصل دوم بیان سوم میں ایک جگہ یوں ذکر کیا ہے کہ جنسید بن داؤدی فرماتے ہیں کہ مجھ سے ایک روز میرے مرشد سری سقطی نے کہا کہ جب تم میرے پاس سے اٹھتے ہو تو کس کے پاس بیٹھتے ہو؟ میں نے کہا کہ مجاہسی کے پاس۔ (مجاہسی تصوف، کلام، فلسفہ، حدیث سہمی کے ماہر تھے) پھر جب میں آپ کے پاس سے اٹھا تو سنا کہ فرمایا کہ مجھ کو خدا علم اور حدیث والا صوفی کہے، صوفی حدیث والا نہ کرے۔ اس قول سے اس بات کی طرف اشارہ ہے کہ جو شخص حدیث اور علم کو حاصل کر کے صوفی بنتا ہے وہ فلاح پاتا ہے اور جو علم سے پہلے صوفی بنتا ہے وہ اپنے نفس کو خطرے میں ڈالتا ہے یعنی غزالی کے نزدیک سالک مجذوب ایک بلند ترین منصب ہے جو کسی مفکر کو نصیب ہو سکتا ہے چنانچہ گوتم اور غزالی دونوں کے تجربات ماسی نوعیت کے تھے انہوں نے زندگی کا آغاز اکتساب علم سے کیا جس کے باعث ان کے ذہن میں حیات انسانی کے متعلق چند پیچیدہ

سوالات پیدا ہوئے۔ اس ذہنی پریشانی کو دور کرنے کے لئے انہوں نے اپنے قوی علمی سرچشمہ سے سیراب ہونے کی کوشش کی، لیکن کامیابی نہ ہوئی۔ اس کے بعد انہوں نے انہودان مسائل پر غور و خوص شروع کیا اس حالت میں کہ ان کا قلب ہر قسم کے خطرات و شہوات سے پاک ہو چکا تھا۔ یہی حالت تھی جب ان کے قلب پر روشنی نمودار ہوئی۔ اس روشنی نے ان کو تعلید اور سم پرستی سے بالکل آزاد کر دیا جب تک ان کی نگاہ مروجہ مذاہب فکر کی حدود کے اندر مقید رہی ان کی ذہنی پریشانی دور نہ ہو سکی کیونکہ ان حدود کے اندر وہ کر کسی تخلیقی کام کی توقع نہ تھی۔ روشنی کا آنا گویا ان حدود سے متجاوز ہونا تھا، تعلید کی بندھنوں کا توڑنا اور ایک بالکل الگ اور انوکھے طرز فکر کی بنیاد رکھنا تھا۔ غزالی کا خیال ہے کہ یہ عقلی مشکوٰۃ نبوت کا پر تو تھا یعنی اس نے قدیم و معاصر تمام مذاہب فکر سے ہٹ کر بلا واسطہ اس سرچشمہ سے انساب کیا جو تمام حقیقتوں کا منبع اور تمام نوروں کا مرکز ہے۔ گوتم نے اگرچہ اس قسم کا کوئی اعلان نہیں کیا لیکن اس کی تمام اجتہادی کوششوں کا اگر غائر مطالعہ کیا جائے تو اس سے یہی استنباط ہوتا ہے کہ اس نے تمام قدیم و جدید مذاہب ہائے فکر سے بالا ہو کر نیا لہجہ اس سرچشمہ سے سیراب ہونے کی کوشش کی جو دیدوں اور آپنشدوں میں محفوظ تھا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ بدھ کے پیروؤں نے بعد میں گوتم کے اجتہادات کو بالکل ایک مستقل حیثیت دیدی اور کوشش کی کہ اس کا رشتہ قدیم سرچشمہ سے بالکل منقطع کر دیا جائے۔ لیکن اس بات کی قوی شہادت موجود ہے کہ گوتم کے نظریۂ حیات اور نظام اخلاق کی بنیاد ان تصورات پر مبنی تھی جو آپنشدوں میں موجود تھے اور جن سے اس نے سیر مواخراف نہ کیا۔

اس کی تحریک کو ہندومت کے خلاف بغاوت کہنا حالات کی بالکل غلط

تاویل ہوگی۔ اگر وہ بغاوت تھی تو ان نظریوں کے خلاف جن کو مختلف ارباب فکر نے اس کے عہد میں رواج دیا تھا۔ اس کی ذہنی پریشانی اور قلبی کش مکش محض اس بات کی آئینہ دار ہے کہ اس کی طبیعت کو ان حدود میں مقید رہنا گوارا نہ تھا۔ آخر کار کئی سالوں کی کوشش کے بعد اس کو بالکل ایک نیا راستہ نظر آیا جس پر چل کر اسے یقین تھا کہ وہ نہ صرف اپنی قوم بلکہ کل انسانیت کو تاریکی کے گڑھے سے نکال کر روشنی کی طرف لاسکے گا اور یہیں سے اس کی زندگی کا نیا باب شروع ہوتا ہے جس کے باعث ایشیا کے عوام کئی صدیوں تک اس کی تعلیم سے روحانی سکون حاصل کرتے رہے۔

گوتم کا پہلا قدم اپنے معاصر مفکرین کے خلاف اعلان جنگ تھا۔ جیسا کہ پہلے ذکر کیا جا چکا ہے اس زمانے میں سوفسطائی گروہ نے لوگوں کو ایک شدید ذہنی الجھن میں مبتلا کر رکھا تھا۔ ہر معاملہ میں منطقی دلائل، سفید کو سیاہ اور سیاہ کو سفید ثابت کرنے کی کوششیں، اخلاق اور اخلاقی اقدار کی تضحیک، غرض ان کے طریقہ کار نے لوگوں کو زندگی کے تمام بنیادی مسائل سے ہٹا کر محض عیش و سرور کی طرف متوجہ کر دیا تھا۔ چارواک کا مادی نظریہ کائنات بھی اسی سلسلے کی ایک کردی تھی۔ ان خطرناک حالات میں جبکہ ہر طرف ذہنی طوائف الملوکی طاری تھی گوتم نے بنیادی مسائل حیات کے متعلق بالکل غیر جانبداری کا رویہ اختیار کیا جس کو ہم تشکیک یا لاادریت کہہ سکتے ہیں۔

بدھ کے مختلف مکالمات کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ کم از کم دس مختلف مسائل کے متعلق گوتم نے بحث مباحثہ کرنے سے مکمل انکار کر دیا۔ وہ مسائل درج ذیل ہیں:

۱۔ کائنات قدیم ہے یا حادث۔



۴۰۴۔ کائنات لا محدود ہے یا محدود۔

۶۰۵۔ روح انسانی جسم کے مماثل ہے یا مختلف۔

۸۰۷۔ کیا نجات یافتہ انسان موت کے بعد زندہ ہے یا نہیں؟

۱۰۰۹۔ کیا یہ ممکن ہے کہ انسان زندہ بھی ہو اور مر جائے بھی، یا ان میں سے

دونوں حالتیں اس پر عائد نہ ہوتی ہوں؟

آخری چار سوال انسانی روح کے متعلق ہیں۔ قدیم آریائی نقطہ نظر سے موت کے بعد انسان دوبارہ اس دنیا میں اپنے کرموں کا اجر حاصل کرنے کے لئے پیدا ہوتا ہے اور ناجی شخص جس نے نرفان حاصل کر لیا ہو، پیدائش و موت کے اس دائمی چکر سے چھٹکارا پالیتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ دوسری زندگی اور پہلی زندگی میں کوئی وجہ تسلسل ہے؟ کیا کوئی ایسی چیز ہے جو ایک موت کے بعد دوسری پیدائش کے وقت نئی زندگی میں منتقل ہو جاتی ہے؟ عام طور پر تو یہی کہا جاتا ہے کہ انسانی روح ایک لازوال اور نہ مرنے والی چیز ہے جو کسی آدمی کی موت کے بعد نئی زندگی کی بنیاد اور اس کے شخصی تسلسل کو قائم رکھتی ہے اور یہی نظریہ گوتم کے زمانے میں مروج بھی تھا لیکن اس نے اس تصور کو رد کر دیا۔ اس کے نزدیک روح انسانی کو ابدی یا غیر ابدی ماننے کے لئے کوئی دلائل موجود نہ تھے۔ اس نے یہی بہتر سمجھا کہ اس مسئلے کے متعلق خاموشی اختیار کرے۔ نہ صرف یہ بلکہ مجوزع کے وجود کے متعلق بھی اس کے کلام میں کوئی اثباتی الفاظ نہیں ملتے۔ جہاں تک روح کی ماہیت کا سوال ہے قرآن بھی اس کی تائید کرتا ہے۔ لوگوں کے مطالبات کے جواب میں قرآن نے صرف اتنا کہا:

یَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي لَا تَخْلُفُ فِيهِ سِوَايَ

گو کہ روح میرے رب کا امر ہے۔

میں امور میں۔

اب یہ امر ربی کا مجموعہ الفاظ خود اسی طرح مبہم اور غیر واضح ہے جس طرح کہ غلط روح۔ انہی دو افعال کی بنیاد پر مونیاد اور حکمائے اسلام نے کافی طویل اور دل چسپ بحث کی ہے لیکن یہ بنیادی سوال کہ روح کیا چیز ہے؟ بالکل اسی طرح لایفعل رہا جیسا اس جواب سے پہلے تھا۔ مگر جہاں تک روح کے وجود کا تعلق ہے قرآن اس کا اثبات کرتا ہے اور گوتم اس کا انکار یا کم از کم زانیات نہ انکار۔ ایک دفعہ اس مسئلہ کو سمجھاتے ہوئے اس نے کہا کہ ہمارے حواس یا ہمارا جسم ہی وہ ذرائع ہیں جن کی وجہ سے ہم میں "کا تصور حاصل کرتے ہیں لیکن صحیح عالم وہ ہے جو اس غلط مفروضہ سے اس جہات سے نجات حاصل کئے چنانچہ اس انکار روح کے بعد بدعت کے لئے انسانی خودی اور شخص سے انکار نظام اخلاق کا ایک بنیادی تصور قرار پایا۔

ایک دفعہ ایک بھکشو نے گوتم سے روح کے متعلق سوال کیا:

کیا روح کا وجود ہے؟

گوتم خاموش رہا۔

کیا روح کا وجود نہیں ہے؟

گوتم پھر بھی خاموش رہا۔

اس کے بعد وہ بھکشو اٹھا اور چلا گیا۔ یہ دیکھ کر اس کے عزیز شاگرد آئند نے اعتراض کیا کہ ان سوالات کے جواب کیوں نہیں دئے گئے۔

گوتم نے کہا: اگر اس کے پہلے سوال کے جواب میں میں "ہاں" کہتا تو اس سے عام مروجہ عقیدہ کی تائید ہوتی کہ روح ایک پائیدار اور دائمی چیز ہے۔ اور اسی طرح اگر اس کے دوسرے سوال کا جواب یہ دیتا کہ روح کا وجود نہیں، تو گویا روح کے وجود کے منکرین کی تائید ہوتی۔ لیکن دونوں متضاد نظریات بچے کیلئے گوتم نے خاموشی

اختیار کرنا بہتر سمجھا، لیکن بدھوں کے ایک مشہور عالم ناگ سین کی رائے ہے کہ گوتم کا اصلی اور بنیادی نقطہ نگاہ انکار روح ہی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ یہ نظریہ اتنا خوفناک ہے کہ گوتم نے عام انسان کے سامنے اس کی تعین مناسب نہ سمجھی اور اسی لئے اس کے اقوال میں دونوں قسم کے نظریات کی طرف اشارے ملتے ہیں۔ اس سلسلے میں ایک دوسرے مشہور بدھ عالم ناگ سین کی تشریح قابل غور ہے۔ ایک یونانی بادشاہ مینی انڈر نے جو باختر میں حکمران تھا ناگ سین سے اس معاملہ میں گفتگو کی۔

بادشاہ نے پوچھا تمہارا کیا نام ہے؟
 ”میرے والدین، بھکشو اور دوسرے لوگ مجھے ناگ سین کہتے ہیں لیکن ناگ سین کوئی علحدہ وجود نہیں ہے۔“

اس پر بادشاہ نے بجا طور پر اعتراض کیا کہ اگر اس نام میں کوئی علحدہ وجود مضمون نہیں تو پھر وہ کون ہے جو نیکی اور پرہیزگاری کی زندگی بسر کرتا ہے؟ کون ہے جو نروان حاصل کرتا ہے؟ اسی طرح وہ کون ہے جس سے بدی کے ہزاروں مختلف کام سرزد ہوتے ہیں؟ اگر اس اصول کو تسلیم کیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ نیکی اور بدی، خیر اور شر، وعدہ و وعید، سزا و جزا کی کوئی حقیقت نہیں، اس کے بعد بادشاہ نے یکے بعد دیگرے انسانی جسم کے مختلف حصوں، حواس، ذہن وغیرہ کا نام لے کر پوچھا کہ کیا ان میں سے کوئی ناگ سین ہے؟ ان سب کا جواب نفی میں پاکر بادشاہ نے کہا تو ہمارے خیال میں ناگ سین کی کوئی حقیقت اور وجود نہیں، یہ ایک لفظ ہے جس کے کوئی معنی نہیں، ناگ سین محض دھوکا، فریب، سراب اور مایہ ہے۔

اس اعتراض کے جواب میں ناگ سین نے بادشاہ سے رحمہ کے متعلق سوالات شروع کئے۔ رحمہ کیسا ہے؟ کیا پیٹنے، ڈھرا، بانس، چھت، لگام رحمہ میں؟ کیا یہ سب

چیزیں مل کر تھ بنتی ہے؛ اور اگر ان چیزوں کو ذہن سے خارج کر دیا جائے تو کیا کوئی ایسی چیز رہ جاتی ہے جسے ہم تھ کہہ سکتے ہیں؟
ان تمام سوالوں کے جواب میں بادشاہ نے کہا: نہیں۔

اس پر ناگ سین نے کہا: پھر مجھے تو تھ کہیں دکھائی نہیں دیتی، آپ نے غلط بیانی سے کام لیا ہے۔ لیکن بادشاہ کا اس پر اطمینان نہ ہوا۔ اس نے کہا:

”میں نے کوئی غلط بیانی نہیں کی۔ تھ موجود ہے اور اسی پر بیٹھ کر میں آیا ہوں چھت پتے، دھرا، بانس وغیرہ سب چیزیں مل کر تھ بنتی ہے اور یہی چیزیں وہ نشانات ہیں جن کو دیکھ کر ہر آدمی تھ کو پہچان سکتا ہے۔“

ناگ سین نے جواب دیا: بالکل یہی معاملہ ایک انسان کے متعلق ہے۔ انسانی جسم کے مختلف بے شمار اجزاء اور ذہن وغیرہ مل کر ہی شخص بنتا ہے اور انہی کی بنا پر مجھے ناگ سین کے نام سے پکارا جاتا ہے۔ گو تم کامشہور قول ہے کہ میں طرح مختلف چیزوں کے ملنے سے تھ بنتی ہے اسی طرح سکندروں سے مل کر ایک شخص کا وجود قائم ہوتا ہے۔“

بذرا مت میں انسانی وجود کو پانچ حصوں میں تقسیم کیا جاتا ہے: ۱۔ مادی اجزاء جو تعداد میں شائیں ہیں اور جن کو اصطلاحی طور پر ذرہ پکے کہا جاتا ہے۔ (۲) حواس ستہ یعنی پانچ حواس اور چھ ذہن جو حافظہ کا مقام ہے (۳) تصورات تجربی جو حواس ستہ کے مقابلے پر چمے ہیں۔ سننے کی حس کے ماتحت مثلاً رنگ یا درخت کے تصورات۔ (۴) قولے یا قابلیتیں جو تعداد میں ۵۲ ہیں۔ (۵) عقل یہی انسان کے تمام ممکنہ مادی یا غیر مادی اجزاء یا قوتیں ہیں جن میں سے کوئی پائدار اور مستقل نہیں۔ پہلے جزو یعنی مادی اجزاء کی مثال اس جھاگ کی طرح ہے جو پانی پر بہتی ہے اور چند لمحوں سے زیادہ اس کی زندگی نہیں۔ دوسرے جزو یعنی حواس ستہ کی

مثلاً اس بلبلے یا حباب کی سی ہے جو پانی کی سطح پر چند منٹوں کے لئے ابھرتا اور پھر غائب ہو جاتا ہے۔ تیسرا جو دعویٰ تصورات بخیریدی وہ غیر حقیقی سلب ہے جو سوچ کی تیش سے پیدا ہوتا ہے لیکن جس کا اصلی وجود عدم سے زیادہ وقت نہیں رکھتا۔ چوتھا گروہ یعنی ذہنی اور اخلاقی رجحانات کیلئے کے چھلکوں کی طرح بے حقیقت ہیں۔ آخری گروہ یعنی عقل محض بادی کا چھلا وہ ان پانچوں میں سے کوئی ایک بھی نوع نہیں کہلا سکتا اس لئے روح کا وجود اور عدم مساوی ہے۔

اسی طرح گوتم نے حیات بعد الحیات اور خود خدا کے متعلق یہی نقطہ نگاہ پیش کیا یعنی ان چیزوں پر یقین نہ کرنا یا انکار کرنا اخلاقی زندگی کے لئے بالکل غیر ضروری ہے۔ خدا یعنی برہما کے متعلق اس نے ایک مکالمہ میں وہی خصوصیات اور صفات گنوائیں جو ہر توحیدی مذہب نے پیش کی ہیں اور اس کے بعد ایک معونی درویش کی زبانی اس کے علم کی وسعت کا مذاق اڑایا۔ کائنات کے متعلق چند فیادوی حوالات نے اس کو پریشان کر رکھا تھا۔ اس نے اپنے استادوں سے پوچھا، پھر دوتاؤں سے پوچھا، ان سب نے اسے ہدایت کی کہ اس کی تشفی صرف وہ خدا ہے بزرگ و برتر کر سکتا ہے جو اس کائنات کا خالق ہے عالم، بصیر ہے، تمام قوتوں کا مالک، تمام صفاتِ حسنہ کا حامل، سب کا رب و حاکم ہے۔ لیکن جب وہ درویش اس کے پاس پہنچا تو وہاں سے بھی اسے وہی جواب ملا جو وہ اس سے پہلے حاصل کر چکا تھا کہ وہ نہیں جانتا اس تمثیل سے یہ چیز واضح ہو جاتی ہے کہ گوتم کے نزدیک اخلاقی زندگی کے لئے نہ خدا کی ضرورت ہے نہ افسانی خودی کی۔ اس کے خیال میں جو جو وہ زندگی اور اس کے رفد مرقہ کے مسائل کا حل کرنے کے لئے کسی فلسفیانہ مباحث کی ضرورت نہیں گوتم کے مختلف مکالمات و مباحث کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ان مسائل سے بے اعتنائی کی عمر مختلف وجوہات تھیں۔ دیکھو ان مابعد الطبیعیاتی

مسائل کی بنیاد کسی قطعی شہادت پر مبنی نہیں، اس لئے بشرخص اپنے ذوق کے مطابق ایک نظریہ قائم کرنا ہے۔ ان لوگوں کی مثال گن آدمیوں کی طرح ہے جنہوں نے ہاتھی کے مختلف حصوں کو دیکھ کر ہاتھی کو ستون یا دیوار یا ٹپکے کی طرح سمجھ لیا (ج) ایسے مسائل کے متعلق مختلف نظریات محض افراد کے ذاتی جذبات، آمیدوں اور خواہشات کا عکس ہوتے ہیں اور خارج ہیں ان کا کوئی وجود نہیں ہوتا ان کی بنیاد عارضی و وقتی احساسات اور عارضی تجربات پر مبنی ہوتی ہے اعلیٰ و برتر حکمت کا اس میں شائبہ بھی نہیں ہوتا اسی آخری دلیل کی بنا پر ایک مکالمہ (پہچان والا) میں گوتم نے ادنیٰ اور اعلیٰ حکمت کی تقسیم بھی پیش کی ہے۔ اس کے خیال میں مختلف قسم کے نظریات کی تائید یا تردید میں منطقی دلائل پیش کرنے سے معاملات کی کنہ تک پہنچنا ناممکن ہے لیکن ایک صحیح قسم کا مفکر یا حکیمان معاملات کی حقیقت سے واقف ہو سکتا ہے بشرطیکہ وہ منطق اور عقل کے محدود دائرے سے گزرتے کی سکت رکھتا ہو۔

۱۰۔ میرے بھائی اگر محض منطق کی راہنمائی حاصل ہو تو ان گہرے اور پیچیدہ مسائل کی کنہ تک پہنچنا بہت دشوار ہے۔ لیکن ایک دانہ حکیم ان کو سمجھ سکتا ہے۔ گوتم بدھ کی یہی تقسیم قرآن کی زبان میں حکمت اور مشابہات کی تقسیم سے سمجھ میں آسکتی ہے۔ قرآن کے متعلق خدا کا ارشاد ہے :

منہ آیات حکمت هن، أم الكتاب۔ اس کتاب میں دو طرح کی آیات ہیں : ایک حکمت و آخر متشابہات۔ وما یعلم تاویلہ الا اللہ والواستخون فی العلم یقولون کتبناہ۔ اور وہ لوگ جو علم میں غیہ کار ہیں اور جو کہتے ہیں کہ ہم اس پر ایمان لائے۔

حکامات جن کو یہاں اُم الکتاب کہا گیا ہے سے مراد دین کے بنیادی اصول ہیں مثلاً عقائد، عبادات، اخلاق، فرائض اور امر و نہی کے احکام۔ مشابہات سے وہی مابعد الطبعی مسائل ہیں جن کی طرف گوتم بدھ نے اشارات کئے ہیں، یعنی کائنات کی حقیقت، اس کا آغاز و انجام، اس میں انسان کی حیثیت اور اس طرح کے دوسرے بنیادی مسائل۔ چونکہ یہ تمام امور انسانی حواس اوقتل سے ماوراء ہیں اس لئے ان کی وضاحت کے لئے مجبوراً ایسے الفاظ استعمال کرنے پڑتے ہیں جو انسانی تجربے سے تعلق رکھتے ہوں اور بیان کی اسی مجبوری کے باعث ان حقائق کی صحیح شکل سامنے نہیں آسکتی۔ جہاں کہیں الفاظ کا یہ وہ آٹھاکراویل کی کوشش کی جائے گی، وقتی مصلحتیں اور زمانے کا اقتضاء ان کو ایک خاص نہج پر لے جانے پر مجبور کرے گا۔ اسی لئے گوتم نے لوگوں کو یقین کی کہ ان مسائل میں الجھ کر فتنوں کا دواڑہ مت کھولو، کیونکہ اس سے زندگی کے بنیادی اخلاقی مسائل حل نہیں ہونگے۔ قرآن نے بھی اس آیت میں اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا ہے:

فاما الذين في قلوبهم زيغ
 يفتبعون ما تشابه منه ابتغاء
 الفتنة وابتغاء تأويله۔
 جن لوگوں کے دلوں میں ٹیڑھ ہے وہ فتنے کی
 تلاش میں ہمیشہ مشابہات ہی کے پیچھے پڑتے ہیں
 اور ان کو معنی پہنانے کی کوشش کرتے ہیں۔
 اس جگہ ایک بہت اہم سوال پیدا ہوتا ہے کہ گوتم کی حیثیت اس معاملہ
 میں کیا تھی؟ ایک حیثیت تو سقراط کی تھی ایک دفعہ اسے القا ہوا کہ سقراط! تم
 دنیا میں عقلمند ترین انسان ہو۔ اس پر وہ سوچنے لگا کہ وہ کیسے عقلمند ہو سکتا ہے
 جب اسے بہت سی چیزوں کا علم نہیں۔ بہت غور و خوض کرنے کے بعد وہ اس
 نتیجے پر پہنچا کہ چونکہ اسے اپنی لاعلمی یا کم علمی کا احساس ہے تو یہی اس کی دعا کا ثانی ہے

حالانکہ لوگوں کی اکثریت جو علم میں بالکل کم مایہ ہوتی ہے اپنے آپ کو عقل مندی میں
بختلے روزگار سمجھتی ہے ۔

اُس کس کہ خداوند بلند کعبہ بلند درجہل مرکب ابدالہموجہاند
کیا گوتم کی خاموشی لاعلمی کا اقرار تھا یا اس نقطہ نگاہ کو تسلیم کرنا مشکل معلوم
ہوتا ہے۔ اگر اس کے مفہم ترین ناگ، ارجن ناگ، سینا اور ہندو ناہنچین کی تعبیہ
کو تسلیم کیا جائے تو اس سے یہ امتیاز ہوتا ہے کہ گوتم کی مسئلہ اور مصدقہ رائے
یہی تھی کہ نہ خدا ہے، نہ موت کے بعد کوئی زندگی، نہ روح اور نہ کوئی مبرا وجود
جو کچھ ہے وہ یہی ہر لمحہ تغیر پذیر زندگی جس میں دکھ اور مصیبت کی زیادتی سے تشنگانہ
انسان پناہ ڈھونڈنی چاہتا ہے جو ایک خاص قسم کے اخلاقی اصولوں کی پیروی
سے حاصل ہو سکتی ہے۔ اگر اس نظریے کو تسلیم کر لیا جائے تو یہ ماننا پڑے گا کہ گوتم کی
تمام ابتدائی کوششیں، اس کی ریاضت، اس کے قلب پر روشنی کا ہر بیڑا مناسب
بے کار اور لایسنی چیزیں تھیں جن سے اسے کوئی روحانی فائدہ اور عرفان حاصل نہ
ہو سکا جب یہ دعویٰ کیا جاتا ہے کہ ایک دن اس کے قلب پر نور چمکا جس کی
روشنی میں اس نے حقائق عالیہ کا علم حاصل کر لیا تو لامحالہ یہ ماننا پڑے گا کہ اس کے
دل سے تمام مادی تجربات زائل ہو گئے اور وہ راسخون فی العلم کے ذرہ میں داخل
ہو گیا جس کے بعد وہ ہر قسم کے شکوک و شبہات سے بالا ہو کر حق بایقین کی منزل
تک جا پہنچا۔ اس تاویل کے بعد اس کی خاموشی کا مقصود صرف یہ معلوم ہوتا ہے
کہ وہ لوگوں کو اپنے زمانہ کے مناظرہ بازوں کے فتنے سے باز رکھنا چاہتا تھا جو لوگوں
کو صحیح مسائل سے ہٹا کر مضامین علمی اور تجربی مسائل میں الجھائے رکھتے تھے۔ جب
گوتم نے روشنی کا جلوہ دیکھ لیا تو وہ اپنی جگہ سے اٹھا اور اس نے تمام شکوک اور
مصائب کا مقابلہ کرنے کا عزم مصمم کر لیا تاکہ وہ اپنی قوم کو ایک اعلیٰ اور برتر زندگی

طرف راہنمائی کے لئے اور یہ بھی ممکن تھا جب اسے حقیقت کا عرفان حاصل ہو چکا۔ اس کی غیر موجودگی میں وہ ”بدھ“ کہلانے کا مستحق نہیں۔ بدھ کا قلب اس بات کا کافی شہادت ہے کہ وہ زندگی کے ان سب حقائق عالمی کی حقیقت سے پوری راج خبردار ہو چکا تھا۔ اپنے زمانے کی سوفسطائی ذہنیت سے بچنے کے لئے اس نے وائے اور کوئی چلارہ کار نہ تھا کہ وہ عوام کے سامنے اپنی زبان نہ کھولے اور ہی کی طرف اس نے اپنے عزیز ترین شاگرد آندکی توجہ دلائی جب اس نے گوتم سے اس کی خاموشی کا سبب پوچھا تھا۔ اسی طرح ایک دن گوتم نے چند گریسے وئے پتے اٹھا کر پتیلی پر رکھے اور آندے سے پوچھا: کیا ان پتوں کے علاوہ اور پتے ہی ہیں؟ آندے نے کہا:

خزاں کا موسم ہے اور آج کل ہر جگہ اور ہر طرف ہزاروں کی تعداد میں پتے گر رہے ہیں۔ اس پر گوتم نے کہا: اسی طرح میں نے تمہیں جو کچھ دیا ہے وہ حقیقت کی حامل ایک حقیر ترین حصہ ہے۔ سچائیاں اہی پتوں کی طرح لاتعداد ہیں جن کا شمار انسانی عقل کے بس کی چیز نہیں۔ ناگ سین سے بادشاہ نے پوچھا تھا کہ حکمت کا مقام کہاں ہے؟ اس نے جواب دیا: کہیں نہیں۔ بادشاہ نے اس پر کہا: تو اس کا یہ مطلب ہوگا کہ حکمت کوئی چیز نہیں۔

ناگ سین نے جواب دیا کہ جس طرح ہوا کسی جگہ نہ ہوتے ہوئے بھی ہر جگہ موجود ہے اسی طرح حکمت اور دانائی کسی خاص جگہ نہ ہوتے ہوئے بھی ہر جگہ موجود ہے۔ بشرطیکہ اس کا طالب صادق موجود ہو۔

لیکن اس چیز کو تسلیم کر بھی لیا جائے کہ مشابہات کی بحث بعض نقطہ نظر کا دروازہ کھول دیتی ہے تو بھی اس حقیقت سے اغماض نہیں کیا جاسکتا کہ انسانی زندگی کا دار و مدار بہت حد تک اہی بنیادی مسائل کی صحیح توضیح پر ہے۔ اگر

گوتم کی نگاہ میں تکمیل انسانیت ایک حقیقی مقصد ہے تو کیا یہ تکمیل بغیر منزل کے تعین کے ممکن ہے؟ کائنات کی ابتدا و انتہا، انسانی خودی اور اس کی آزادی روح کی ابدیت اور مہیگی، خالق کائنات کا وجود۔ یہ سبھی مسائل بلاشبک و شبہ انسانی عقل سے ماوراء اور مشابہات میں داخل ہیں لیکن ان کے تشفی بخش حل کے بغیر انسان بحیثیت انسان اخلاق کی دنیا میں ایک صحیح قدم بھی نہیں اٹھا سکتا۔ آپ ہر جگہ اس کا اعلان کرتے رہے کہ ان مسائل کو مت زیر بحث لائیے لیکن اس کے باوجود انسانی فطرت اس چیز کا ہر لمحہ تقاضا کرتی ہے کہ ان مسائل کو سامنے لایا جائے۔ ان کا قابل حل یا ناقابل حل ہونا ایک بالکل علیحدہ مسئلہ ہے ان کے علاوہ کوئی اخلاقی نظام کسی حالت میں بھی ان مسائل سے دوچار ہوئے بغیر ایک لمحہ کے لئے بھی قائم نہیں رہ سکتا۔ خود قرآن نے جہاں آیت مذکورہ بالا میں مشابہات کی بحث میں پڑنے کو فتنے کا دیوانہ کھولنے کا نام دیا وہیں بے شمار جگہوں پر ان مسائل پر بحث بھی کی ہے کیونکہ اس کے بغیر عملی زندگی میں اخلاق کا چلن تقریباً ناممکن ہو جاتا ہے۔ فرض کیجئے کہ آپ یہ فیصلہ کر لیں کہ یہ کائنات بغیر کسی خالق کے خود بخود وجود میں آگئی اور انسان اپنے اعمال میں کسی کے سامنے ذمہ دار اور جواب دہ نہیں تو اس حالت میں جو فلسفہ اخلاق تعمیر ہو گا وہ خالص افادیت اور عیش پرستانہ ہو گا۔ اگر آپ یہ تعین کر لیں کہ یہ کائنات بلا مقصد پیدا ہوئی ہے تو آپ کے سامنے قنوطیت ایک منطقی ردوم کے ساتھ آموخہ ہوگی اور ایسی حالت میں زندگی سے موت کہیں زیادہ قابل ترجیح ہوگی اور خود کشی ایک مستحسن فعل قرار پائے گا جیسا کہ ہندوستان میں جین مت اور یونان میں رواقیت کے ہاں۔

گوتم نے اپنی تمام کوششیں کثرت تک محدود رکھیں اور وحدت کی طرف سے اصل بے اعتنائی برتی نفسیات میں جذبات، احساسات، خارجی تجربات اور

جہانات ہی سب کچھ ہیں اور اس کثرت میں کوئی مرکزی نقطہ موجود نہیں جو ایک دہائی میں پروں سکے۔ اخلاقی اصول دینی دائرہ عمل میں چند متفرق اعمال ہیں جیسا کہ بنیادی مقصد کے ہر انسان سے سرزد ہوتے ہیں یا ہونے چاہئیں معاشرتی سے انسانوں کی کثرت میں کوئی ربط و نظام نہیں جو انہیں کسی اعلیٰ مقصد کے لئے واحد نظام ریاست میں منضبط کر سکے۔ ہر جگہ ہر طرف اور ہر چیز تغیر اور تبدیلی و چاہ ہے اور اس تغیر کی تہ میں ثبات کا وجود بالکل عقاب ہے۔ غرض بدھ مت کثرت کا مدعی ہے اور وحدت کا منکر، حالانکہ کثرت اور وحدت علیحدہ علیحدہ اعتبار جمعی حقیقتیں ہیں۔ کوئی کثرت وحدت کے بغیر سی طرح ناکمل اور ناقص ہے طرح وحدت کثرت کے بغیر نفسیات میں روح کو خارج کرنے سے پہلے یا خلاقیت سے بے تعلق رکھنے سے اور معاشرتی زندگی میں محض افراد کو مد نظر رکھنے باعث بدھ مت میں وہی خرابیاں آ موجود ہوئیں جن کو ختم کرنے کے لئے گوتم نے آنگ دو کی تھی۔ یہ ایک دین حقیقت ہے اور خود بدھ مت کی تاریخ بھی اس کی کافی شہادت ہے کہ گوتم نے ان معاملات میں سکوت اختیار کر کے جہاں لافٹنے کا دروازہ بند کیا وہاں ہزاروں آدھرتوں کا دروازہ کھول دیا۔ ایک خدا وجود سے انکار یا عدم اقرار سے ہزاروں خدا اور دیوتا آ موجود ہوئے۔ وہ خلاقیت جو خدا، روح اور حیات ابدی کی نفی پر اس لئے قائم کیا گیا تھا کہ ان کے متعلق مانی جو اس عقل کوئی قطعی حکم یا فیصلہ نہیں کر سکتے۔ بعد میں خالص توہمات اور لیاات کے گورکھ دھندوں میں گم ہو گیا اور بتوں کی پوجا اور لائینی رسوم و عقاید ایک مضحکہ خیز مجموعہ بن کے رہ گیا۔

گوتم کی روح مانی زندگی کا دوسرا ہم قدم چار کھاتی حقیقت کا اعلان تھا۔ (۱) زندگی میں دکھ ہی دکھ ہے، (۲) اس دکھ کی ایک وجہ ہے۔ (۳) یہ وجہ دور کی

جا سکتی ہے۔ (۴) اس کو دور کرنے کا ایک صحیح راستہ بھی ہے۔
دکھ اور مصیبت کے وجود سے تو کسی کو انکار نہیں لیکن جو نقشہ گوتم نے کھینچا ہے وہ نہ صرف مبالعہ آمیز بلکہ حقیقت سے بہت بعید ہے۔ انسانوں کی پیدائش اور ان کی موت سبھی اس کے نزدیک دکھ اور مصیبت کے آثار ہیں۔ زندگی کے المناک پہلو مثلاً بیماری، ذہنی اور جسمانی تکالیف، ظالموں کے ظلم و ستم، قدرتی تباہ کاریاں تو یقیناً انسانی زندگی کے افسوسناک پہلو ہیں لیکن اس سے یہ نتیجہ نکالنا کہ زندگی جیثیت زندگی دکھ کا باعث ہے حالات کی ایک بالکل غلط تعبیر ہے۔ کیا زندگی اتنی تکلیفوں کے مقابلہ میں مشکم کی مقدار کم ہے؟ گوتم کے نزدیک اس کا جواب اثبات میں ہے لیکن کیا کوئی ایسا پیمانہ ہے جس سے ان کے صحیح تناسب کا اندازہ ہو سکے؟ انسانیت کا عملی تجربہ اس معاملہ میں یہی ہے کہ دکھ کی وجہ زندگی قابل احترام ہے اور محض وقتی اور عارضی پریشانیوں کے باعث اس سے انکار و حقیقت خود احترام انسانیت کے خلاف ایک افسوسناک فیصلہ ہوگا۔
گوتم کا یہ قنوطی نقطہ نہ صرف بدعت تک محدود نہیں۔ خود اپنشدوں میں بھی یہی نظریہ موجود ہے۔ اس کا اصلی سبب وہی دوری نظریہ حیات ہے جو یونان اور ہندوستان کے تمام مفکرین کے ہاں مشترک طور پر پایا جاتا ہے۔ اس نظریہ کے مطابق زندگی ایک خط مستقیم پر ارتقائی منازل طے نہیں کرتی بلکہ ایک دائرہ کی شکل میں ایک ہی مرکز کے ارد گرد گھومتی ہے اور تمام مظاہر حیات اس چکر میں اس طرح مبتلا ہیں کہ اس سے چھٹکارا پانے کا کوئی امکان نہیں، طوعاً و کرہاً یہ بوجھ برداشت کرنا پڑتا ہے اور اس لیے اس کا لازمی نتیجہ قنوطیت ہے۔ اگر زندگی کی پریشانیوں سے تنگ نہ کر کوئی خود کشی بھی کرے جیسا کہ جن مت نے تجویز کیا تھا تب بھی وہ اس دوری گردش سے نجات نہیں حاصل کر سکتا کیونکہ وہ پھر اسی کائنات

میں اسی یا کسی دوسری شکل میں آموچو دھوگا۔ نہ پیدائش کا کوئی مقصد ہے نہ کائنات کا اور نہ کوئی انجام۔ ایک مسلسل اور نہ ختم ہونے والا چکر ہے اور جو کوئی اس میں پھنس گیا اس کے لئے کوئی راہ نجات نہیں۔ اس کے برعکس اسلام کے نزدیک کائنات کی کوئی چیز بلا مقصد نہیں۔ انسان کا اس دنیا میں پیدا ہونا، زندگی بسر کرنا اور مرنے سے کائنات کے خالق کے ایک تعمیری پروگرام کے مطابق ظہور پذیر ہوتا ہے۔ قرآن نے یہ کہہ کر کہ موت کے بعد اس موجودہ زندگی میں دوبارہ واپس آنے کا کوئی امکان نہیں دوسری نظریہ حیات کے قوطی مضمرات کا ہمیشہ کے لئے خاتمہ کر دیا اور اس طرح وہ بنیادی وجہ جس نے آپ نشہ کے مفکرین اور گوتم کو حیات انسانی کے دکھوں کو اُجاگر کرنے پر مجبور کیا ہمیشہ کے لئے ختم کر دی۔ جب انسان کی پیدائش بلا مقصد نہیں، مگر زندگی کے مختصر دور میں اس کو بعض دفعہ مصیبتوں اور تکلیفوں سے دوچار ہونا پڑتا ہے، اگر ایک مدت معینہ کے بعد اسے اس دورِ حیات سے گزر کر ایک نئے دور میں داخل ہونا ہے اور یہ سب کچھ ایک بنیادی مقصد کے حصول کی خاطر ہے تو اس میں رونے، چیخنے، پکارنے اور واویلہ کرنے کی کیا ضرورت ہے۔ اگر انسان اس مقصد کو کر با نہیں بلکہ طوعاً آزادی اور سحری طور پر اپنلے تو اس کائنات میں تمام دکھوں اور تکلیفوں کا مداوا ہو سکتا ہے۔

وان استغفر واریکم تو بوا الیہ
یتعکم متاعا حسنا الی اجل مسمی۔
اور اگر تم اپنے رب سے معافی چاہو اور اس کی طرف
پلٹ آؤ تو وہ ایک مدت تک تم کو اچھا سامان
زندگی دے گا۔ (۱۱-۳)

و یا قوم استغفر واریکم ثم تو بوا الیہ
یرسل السلا علیکم مداولاً و
ینزلکم قوت الی قوتکم۔ (۱۱-۵۲)
اے میری قوم کے لوگو! اپنے رب سے معافی چاہو پھر
اس کی طرف پلٹو، وہ تم پر آسمان کے دہانے کوں دگا
اور تمہاری موجودہ قوت پر مزید قوت کا اضافہ کرے گا

اسی طرح سورہ نمل میں آتا ہے:

من عمل صالحاً من ذكراً وانثى
وهو مومن فلنجيه حياً
مرد ہو یا عورت، ہم اس کو پاکیزہ زندگی بسر
کرائیں گے۔

اس کے علاوہ قرآن مجید میں بار بار اس کا ذکر ہے کہ صالحین کے لئے کسی
قسم کا سب و غم نہیں۔

الا ان اولياء الله لا خوف عليهم
ولا هم يحزنون۔ الذين آمنوا
وكا وايتقون۔ لهم البشرى
في الحيوٰۃ الدنيا وفي الآخرة۔
سنو جو اللہ کے دوست ہیں جو ایمان لائے اور
جنہوں نے تقویٰ کا رویہ اختیار کیا ان کے لئے
کسی خوف اور رنج کا موقع نہیں دنیا اور آخرت
دونوں زندگیوں میں ان کے لئے بشارت ہی
بشارت ہے۔ (۶۲-۶۳)

دوسرے غفلتوں میں یوں کہا جاسکتا ہے کہ دکھ اور تکلیف کا وجود ہے لیکن
جنب کائنات کا ایک صحیح نظریہ سامنے ہو، خالق کائنات پر یقین محکم ہو، اس کے
اخلاقی قوانین کو عملاً زندگی میں جاری و ساری کر دیا جائے تو اس چند روزہ زندگی
ہی میں محزن و ملال کا خاتمہ ہو جاتا ہے ایسی حالت میں موت بھی جو گوتم کے نزدیک
ایک بے معنی مصیبت و ابتلا ہے جس سے بچنے کے لئے اس نے کئی مختلف راستے اور
طریقے سوچے، ایک بامعنی واقعہ میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ چنانچہ مولانا روم نے زندگی
کے ارتقائی نقطہ نگاہ سے یہ بات صاف کہہ دی کہ جب ہر موت کے بعد میں اپنی
پہلی منزل سے برتر اور اعلیٰ منزل میں داخل ہوا تو موت سے آخر کیوں ڈروں؟ کیا
میرے پچھلے تجربات اس بات کی شہادت نہیں دیتے کہ مرنے کے بعد جب میں
دوبارہ زندہ اٹھوں گا تو موجودہ حالت سے بہتر حالت میں اپنے آپ کو پاؤں گا؟

از جمادی مَرُوم و نامی شدم فدما مُردم بہ حیواں سرزوم
مردم از حیوانی و آدم شدم پس چہ ترسم؟ کے زمون کم شوم
آپ نشدوں میں بار بار اس چیز کی طرف توجہ دلائی گئی ہے کہ دنیا کی یہ
زندگی چونکہ چند روزہ ہے۔ اس لئے اس میں دل لگانا دکھوں کا باعث ہوگا
اور سکھ صرف خطائے مطلق سے کو لگانے میں ہے۔ ان کے نزدیک دنیا محض
دارالْعذاب ہے۔ اسی نظریہ کو بدھ مت نے بغیر سوچے سمجھے قبول کر لیا اور اس پر
فلسفہ کا ایک عجیب و غریب تانا بانا تیار کر کے زندگی کا ایک خالص منفیانہ
نظریہ پیش کیا۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ حقیقت مطلقہ وہی خدائے بزرگ و
برتر ہے لیکن اس سے یہ کسی طرح بھی مستنبط نہیں ہوتا کہ یہ دنیا چونکہ ناپائیدار ہے
اس لئے قابل ترک۔ یہ دنیا دارالْعذاب نہیں بلکہ دارالامتحان ہے جہاں انسان
کو اختیار دیا گیا ہے اور اسے عقل کی قوتیں دے کر پوری آزادی دی گئی ہے کہ وہ خیر
کے راستہ پر گامزن ہو یا شر کے طریقہ پر۔ یہ دنیا ترک کرنے کے لئے نہیں بلکہ
انسان کی تمام قوتوں کو استعمال کرتے اور خیر کے کاموں میں سبقت کرنے کے لئے
ہے۔ اگر وہ خیر کا راستہ اختیار کرے گا تو خدا اس کا شریک کار اور مددگار ہوگا۔
دنیا کی ناپائیداری کو سامنے رکھ کر غنوطیت کا راگ چھوڑنا عقل انسانی اور رفاق
کائنات کی تضحیک سے کم نہیں۔

بدھ مت میں دکھ کی مندرجہ ذیل وجوہات بیان کی گئی ہیں:
۱۔ جہالت احساس خودی جو تمام بُرائیوں کی جڑ ہے جہالت سے پیدا
ہوتی ہے۔ یہ خودی ہی ہے جو انسان کو اس عارضی و ناپائیدار زندگی میں دلچسپی
لیے پر مجبور کرتی ہے اور صحیح علم سے روکتی ہے۔ ہم ہر لمحہ صرف اپنی ذاتی بقا کے لئے
کوشاں رہتے ہیں حالانکہ تمام زندگی شر ہے اور خواہش اس شر کی محرک۔

انسان دکھ اٹھلتے ہیں صرف اس لئے کہ وہ زندہ ہیں اور زندہ رہنا چاہتے ہیں اور زندگی کی یہ نہ ملنے والی تڑپ اور تمنائیں درحقیقت تمام دکھوں کا باعث ہے۔ جہالت کی یہ انتہا ہے کہ ان تمام معینوں کے باوجود ہم انسان زندگی سے اس طرح چپٹے ہوئے ہیں۔

(۲) سنسکا ر یعنی قوتِ ارادی ایک شخص موجودہ زندگی میں جب امیرِ غریب کا تفاوت دیکھتا ہے تو اسے محسوس ہوتا ہے کہ امیری کی زندگی اس کی موجودہ زندگی سے بہتر ہے ایسی حالت میں وہ اپنی قوتِ ارادی سے یہ فیصلہ کرتا ہے کہ وہ آئندہ جنم میں ایک امیرانہ زندگی گزارے گا۔ چنانچہ اس کی قوتِ ارادی اسکی آئندہ زندگی پر اثر انداز ہوتی ہے اور وہ پیدائش اور موت کے چکر سے نجات پانے کی بجائے اس چکر میں پھر مبتلا ہو جاتا ہے۔

(۳) شعور جس سے مختلف چیزیں اور اشخاص تمیز ہوتے ہیں۔ موت کے وقت سب چیزیں ختم ہو جاتی ہیں لیکن یہ شعور باقی رہتا ہے جو نئے وجود اور نئی زندگی کا تسلسل قائم رکھتا ہے اگر کسی طرح شعور کو اظہار کے لئے کوئی مناسب جسم میسر نہ آئے تو یہ ختم ہو سکتا ہے اور اس کے ساتھ ہی سلسلہ پیدائش و موت ابد تک کی وجہ منقطع ہو جائے گی۔

گوتم نے کہا: "آند اگر شعور کسی جسم میں داخل نہ ہو سکے تو کیا نام اور روپ یعنی شخص اور خودی کا بھی وجود ہوگا؟

”نہیں“

”اگر شعور جسم میں داخل ہو کر کل آئے تو کیا نام اور روپ کا وجود ہوگا؟“

”نہیں“

”اگر بچپن ہی میں شعور کم ہو جائے تو کیلئے میں نام اور روپ پیدا ہوگا؟“

”نہیں“
 ”آئندہ اگر شعور کو نام اور مادی جسم میسر نہ آئے تو کیا پھر پیدائش بڑھاپا اور موت جو دکھوں کے اصلی باعث ہیں دنیا میں ظاہر ہونگے؟“

”نہیں“
 (۴) خواہش یا تمنا جو انسان کو اس مادی ماحول کی دلچسپیوں میں پھنسائے رکھتی ہے اور جس کے باعث موت اور زندگی کا خوف ناک چکر کبھی ختم نہیں ہوتا۔
 اس تمام بیان میں جو مختلف کتابوں میں مختلف تفصیلات کے ساتھ موجود ہے گوتم نے کسی خاص اصول کو بد نظر نہیں رکھا۔ ان سب کا مرکزی نقطہ یہی ہے کہ احساس خودی ہی تمام بیماریوں اور دکھوں کی جڑ ہے۔ اگر جہالت کی جگہ صحیح علم ہو تو یہ سب سلسلہ ختم ہو جائے۔

اس عالمگیر اور دیا یعنی جہالت کو آپ نشدوں اور بدھ مت میں ایک مابعد الطبعی اصول کی شکل میں پیش کیا گیا ہے اسے شکتی یعنی قوت کے نام سے پکارا جاتا ہے اور جو تخلیق اور آواگون کے چکر کی بنیادی وجہ ہے گوتم نے اسی جہالت کو دود کرنے کے لئے اپنا نظام اخلاق ترتیب دیا تھا۔

اس اخلاق کی بنیاد آٹھ اصولوں پر ہے:

۱، صحیح عقیدہ یا تصور، انسانی نفس اور کائنات کے متعلق جب تک صحیح

نظریہ موجود نہ ہو اعمال کی درستی ممکن نہیں۔

(۲) صحیح مقاصد یا ارادہ جب تک کوئی انسان جہالت سے بچنے اور نجات کے راستے پر چلنے کے لئے قوی ارادہ نہ کرے تب تک اس سے کوئی نیکی کا عمل سرزد نہیں ہو سکتا۔ اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ دنیا کو ترک کر کے جذبات اور خواہشات پر قابو پائے اور تمام انسانوں کے لئے ہمدردی کا جذبہ رکھے۔

(۳) صبح گفتار جھوٹ، چنپی، سخت و ترش کلامی، بے کار باتوں سے پرہیز۔
 (۴) صبح اعمال گوتم نے گروستیوں کے لئے مندرجہ ذیل اعمال کو ضروری قرار دیا:
 (۱) کسی جاندار کو ضائع نہ کیا جائے۔ (ب) کسی ایسی چیز کو لینے کی کوشش نہ کی جائے جو اس کی نہ ہو۔ (ج) جھوٹ بولنا منع ہے۔ (د) کوئی نقشہ آور چیز استعمال نہ کی جائے۔ (۵) زنا ایک بدترین فعل ہے جس سے بچنا ایک لازمی چیز ہے۔ (و) رات کو زیادہ کھانا مناسب نہیں۔ (ن) خوشبو استعمال کرنا مجرب ہے۔ (ح) ہر آدمی کو چاہئے کہ زمین پر پوریا بچھا کر سوئے۔

گوتم کے نزدیک مذہبی رسوم، قربانیاں، عبادتیں وغیرہ سب بے معنی چیزیں ہیں۔

”آٹنی دیوتا کے سامنے سو سال تک سر جھکاتے سے کہیں بہتر ہے کہ تم ایک پرہیزگار شخص کی صحبت میں بیٹھو“

ایک دفعہ ایک برہمن نے گوتم سے پوچھا کہ کیا اس مقدس دریا میں نہانے سے گناہ دھس جائیں گے۔ گوتم نے جواب دیا: ایک گناہ اس دریا میں ایک نہیں ہزار باغیچہ لگائے اس کے گناہوں کے داغ کسی نہیں صاف ہونگے۔ اگر تم تمام جانداروں سے مہربانی سے پیش آؤ، دل سے کدورت اور میل بکال دو، جھوٹ نہ بولو اور دھوکوں کے حقوق کی نگہداشت کرو تو اسے برہمن تم اس جگہ پانی میں غوطہ لگاؤ تب بھی ٹھیک ہے۔ مہربانی پاک اور پوتر ہے! اگر کسی شخص کے دل سے جہالت دور نہیں ہوتی تو اس کی فاقہ کشی، سرمنڈانا، موٹا لباس پہنا، قربانیاں اور مندر کے پھاریوں کو نذرین نذرانے دینا سب بے کام ہے۔

(۵) صبح کمائی۔ جانکو اور ناجائز ذرائع آمدنی کی تیز فائیم کر کے گوتم نے لوگوں میں ایک صحت مندانہ اخلاقی نقطہ نگاہ پیدا کرنے کی کوشش کی۔

(۶) صحیح کوشش اور ہمت۔ (۷) صحیح نقطہ نگاہ۔ (۸) صحیح الہینان و سکون۔
 یہ تینوں باتیں انسان کی مائردنی اصلاح کے لئے ضروری ہیں۔ اگر داخلی محرکات
 موجود نہ ہوں تو محض بیرونی کوششوں سے کوئی خاطر خواہ نتیجہ برآمد نہیں ہو سکتا۔
 ممکن ہے کہ کسی وقت انسان کے ذہن میں غلط خیالات بیدار کرنا شروع کر دیں
 تو اس وقت اگر وہ کوشش اور ہمت سے کام نہ لے تو اس کی تمام محنت رائیگاں
 ہو سکتی ہے۔ اسی انسانی کمزوری سے بچانے کے لئے گوتم نے مسلسل کوشش اور
 ہمت کی طرف خاص توجہ دلائی۔ اس سلسلے میں ہر قسم کے مختار اور غرور سے محفوظ رہنے کی
 تلقین بھی کی گئی ہے۔ دھرم کی بنیاد ذہن پر ہے اور دھرم کی عملی پیروی سے صحیح علم حاصل
 ہوتا ہے۔ اس سلسلے میں اس نے جو اس کی تربیت پر بھی مناسب زور دیا۔ ایک نعمت ایک
 آدمی آیا جو کسی سادھو کا شاگرد تھا۔ گوتم نے اس سے پوچھا کہ تمہارا اگر وہ نہیں کسی تربیت
 دیتا ہے۔ اس نے جواب دیا کہ اس تربیت کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ آدمی کی آنکھیں دیکھنا
 بند کر دیتی ہیں اور کان کچھ نہیں سن سکتے۔ یہ سن کر گوتم نے کہا کہ اس کا مطلب یہ ہوا کہ اند
 اور پرے صحیح طور پر تربیت یافتہ میں۔ صحیح طریقہ یہ ہے کہ ہم دیکھیں اور سنیں لیکن پھر بھی
 ہم سے نفرت نہ ہو۔ آخری منزل دھیان ہے جس سے قلب میں الہینان اور سکون میسر
 آتا ہے۔ بدھ مت میں یہی عبادت کا بدل ہے۔

قرآنی اخلاق کی بنیاد دس چیزوں پر ہے: ایمان اور عمل صالح ایمان کا مطلب
 وہی ہے جو بدھ مت میں صحیح عقیدہ کہے۔ لیکن قرآن کی اصطلاح میں ایمان سے مراد
 خدا، رسول اور آخرت پر یقین کرنا ہے لیکن بدھ مت میں ان میں سے کسی کی بھی گنجائش
 نہیں۔ ابستہ عمل صالح کا سارا مقصد اس میں موجود ہے۔

بدھ مت میں حویاد اخلاق کی طرح ترک دنیا پر بہت زیادہ توجہ کی گئی ہے
 اس لئے لازمی طور پر معاشرے کی اصلاح کی بجائے صرف انفرادی فلاح و بہبودی پر

زیادہ زور دیا گیا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ گوتم نے اپنے ذاتی تجربہ کی بنا پر مبالغہ آمیز تنسیخ اور ریاضت سے بچنے کی تاکید کی لیکن چونکہ اس کے نزدیک نجات کا حصول ترک دنیا اور ترک لذات سے ہی حاصل ہو سکتا ہے اس لئے لامحالہ بدھ مت میں ریاضت کی انتہائی مشکلیں پھر پیدا ہو گئیں۔ گوتم نے خود افراط و تفریط سے بچ کر درمیانی راستے کی تلقین کی تھی۔ ایک مجلس میں اس نے اپنے ایک پیرو سے پوچھا:

”کیا کبھی جنگ میں تمہیں تیر لگا ہے؟“

”ہاں“

”کیا تم نے زخم کو دھویا، مرہم لگائی اور پھر اس پر پٹی باندھی؟“

”ہاں“

”کیا تمہیں اپنے زخم سے محبت تھی؟“

”نہیں“

”بالکل اسی طرح راہب اپنے جسم سے محبت نہیں کرتا۔ لیکن محبت نہ کرتے ہوئے بھی وہ اپنے جسم کا اتنا خیال رکھتا ہے کہ اس کی روحانی زندگی میں ترقی ہو۔“

گوتم کے اس نظام اخلاق کا سارا زور صرف افراد کی اخلاقی اصلاح تھا۔ اس کا تعلق معاشرے سے بالکل نہ تھا۔ اسی لئے ناقدین کا خیال ہے کہ گوتم کو ہندو معاشرے کا مصلح کہنا کسی طرح بھی صحیح نہیں کیونکہ اس کی ساری تعلیم کا محور فرد کی اندرونی اصلاح تھا۔ اہم سوال یہ ہے کہ کیا اشخاص کی انفرادی اصلاح سے وہ مقصد حاصل ہو سکتا ہے جو گوتم کے پیش نظر تھا؟ فرض کیجئے کہ ایک معاشرے میں چند سو آدمی اس بلند مقصد کے لئے تیار ہو جاتے ہیں۔ انہوں نے چند سالوں کی کوشش سے وہ ذہنی اور قلبی حالت پیدا کر لی جس کا بدھ مت مطالبہ کرتا ہے۔ کیا اس اقلیت کے کمال اخلاق سے اس دنیا میں دکھ، بیماری، بڑھاپا اور دیگر مصائب ختم ہو جائیں گے جن کے انصداد کے لئے گوتم

نے کئی سالوں تک اپنی جان کی بازی لگائی تھی، حقیقت صرف یہی ہے کہ دنیا کے فتنہ و فساد کا انسداد محض انفرادی اصلاح سے ممکن نہیں، آپ بہترین سے بہترین اخلاقی اصول وضع کر دیجئے لیکن جب تک آپ کے پاس ان اصولوں کی بنا پر کوئی معاشرہ تعمیر نہیں ہوتا ان سے متوقع فوائد حاصل نہیں ہو سکتے۔ اندرونی اور انفرادی اصلاح کی بلاریب بہت ضرورت ہے لیکن جب تک خارجی ماحول یعنی نظام حکومت اور اس کے باعث نظام معیشت اور معاشرت میں مناسب رد و بدل نہ کیا جائے، تب تک کسی پائدار اصلاح کی کوئی توقع نہیں۔ مشرقی مذاہب نے بالعموم وہ طریقہ اختیار کیا جو گوتم کے ہاں موجود ہے یعنی معاشرہ کی برائیوں کو روکنے یا ختم کرنے کیلئے محض افراد کی اندرونی اصلاح۔ اس کے برعکس مغرب نے محض ظاہری عوامل کی مدد سے یہ زور دیا۔ اسی خارجی پسندی کے باعث ہر قسم کے آرام و آسائش اور مادی ترقی کے باوجود مغربی انسان روحانی سکون حاصل نہ کر سکا اور داخلیت کے باعث مشرق میں باوجود روحانی ترقیوں کے معاشرتی اور مادی ترقی کی طرف کوئی قدم نہ اٹھ سکا۔ جب تک اخلاقی اصولوں پر عمل زندگی بسر کرنے کے لئے کوئی قوتِ قاہرہ ریاست کی شکل میں موجود نہ ہو تب تک اس سے کبھی وہ نتیجہ برآمد نہیں ہو سکتا۔ جو گوتم کے پیش نظر تھا۔ اسلام ہی ایک ایسا دین ہے جس نے ایک طرف اخلاقی قوانین وضع کئے، انسان کی انفرادی اصلاح کے داخلی محرکات ہیلے کئے اور دوسری طرف ان قوانین کو عملی شکل دینے کے لئے ایک ریاست کی بنا ڈالی جس کے لئے قوتِ قاہرہ کا وجود ناگزیر ہے۔ مغرب میں بدھ مت کی مقبولیت کا ایک بڑا سبب یہ ہے کہ وہ اپنی فطرت اور نوعیت کے لحاظ سے عیسائیت سے مشابہ ہے اور یہ دونوں اس معاملہ میں تصویق جس کی روح یہ ہے کہ معاشرہ میں خواہ کتنے ہی ظلم ہو یہ ہوں ایک پرہیزگار آدمی کا یہ فرض نہیں کہ وہ لوگوں کو ظلم سے روکے اور اس کی جگہ عدل کو مروج

کرے بلکہ وہ اس ناپائدار اور غلیظ دنیا سے علحدہ ہو کر اپنی انفرادی اصلاح میں مشغول رہے۔ لیکن کیا ایسے نظام اخلاق کی کوئی پائدار افادیت ہو سکتی ہے؟ آپ خوشی سے کہتے رہتے کہ کسی جاندار کو ہلاک کرنا ظلم ہے، آپ حکم دیدیں کہ ظلم کے جواب میں بھی احسان کرنا چاہیئے، اگر کوئی سختی کرے تو اس سے نرمی برتی جائے۔ یہ اصول تو اپنی جگہ اچھے ہونگے لیکن کیا ان پر عمل کرنے سے کوئی فرد معاشرے سے ظلم و فساد دور کر سکتا ہے؟ دنیا کی تاریخ اس بات کی شاہد ہے کہ جب حکم کوئی ریاست ان اصولوں پر قائم نہ ہو تب تک دنیا سے فتنہ و فساد ختم نہیں ہو سکتے۔ اسی حقیقت کبرئے کی طرف مندرجہ ذیل آیت قرآنی میں اشارہ ہے:

وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ (۱۵۱:۲۱) قتل بڑا ہے مگر فتنہ اس سے بھی بڑا ہے۔

یہ فتنہ جس کو دہر کرنے کے لئے قتل نفس تک کو بھی روا رکھا گیا ہے وہی خارجی ماحول کا ظلم و فساد ہے جس کے خلاف نہ عیسائیت نے، نہ بدھ مت نے اور نہ تصوف نے کبھی آواز اٹھائی۔ بہترین افراد جنہوں نے اپنی تمام زندگی میں نیکی اور بھلائی کی خاطر بدی اور شر کا بے خوف مقابلہ کیا اور ایک لمحہ کے لئے انہوں نے ہتھیار نہ ڈالے وہی اپنے ارد گرد چاروں طرف فتنہ و فساد، ظلم و بے رحمی کا چلن دیکھتے تھے لیکن زبان نہ ہلاتے تھے۔ یہ تضاد آخر کس چیز کا غماز ہے؟ درحقیقت ان کا بنیادی نظریہ حیات و کائنات ہی غلط تھا۔ ان کے خیال میں یہ زندگی بے معنی ہے، یہ کائنات بے حقیقت اور انسان محض سراب اور اس لئے اس قسم کی کوئی کوشش تعین اوقات۔ اس کے مقابلے میں اسلام نے صاف صاف اعلان کیا کہ یہ سب چیزیں اپنی قدر و قیمت رکھتی ہیں اور ایک انسان کے لئے ضروری ہے کہ چہار وہ انفرادی اصلاح کی کوشش کرے وہیں خارجی ماحول کی اصلاح بھی اس کا انتظار ضروری فرض ہے۔ آخری اور حقیقی فلاح ان دونوں کوششوں کے جمع کرنے پر منحہ

بھگوت گیتا اور اس کا فلسفہ اخلاق

بھگوت گیتا ہندوؤں کی مشہور اور مقدس کتاب درحقیقت جہا بھارت کا ایک حصہ ہے۔ اس میں کوروؤں اور پانڈوں کی لڑائی کے ایک خاص واقعہ کی طرف اشارہ ہے۔ دونوں فوجیں ایک دوسرے کے بالمقابل کوکوشتر کے مقام پر آمو جو رہوئیں۔ کورؤوں کا بادشاہ نابینا دھرت راشٹر تھا۔ اس کے رتھ بان کو دیوتاؤں نے اپنے خاص اختیارات سے بصارت اور بصیرت کی ایسی قوت عطا کی تھی کہ وہ نہ صرف خارجی واقعات کا مشاہدہ کر سکتا تھا بلکہ دلوں کی باتیں اور وساوس کا علم بھی اس کے لئے آسان ہو گیا تھا۔ اسی رتھ بان کی زبان سے دھرت راشٹر جنگ کے حالات سُنتا جا رہا ہے۔ اس کہانی میں سب سے پہلے کرشن اور ارجن کا مکالمہ ہے جس کا پورا نام بھگوت گیتا اپنشد ہے یعنی بھگوان کے راز سر بستہ کا اظہار اور جس کو بھگوت گیتہ یا گیتا بھی کہا جاتا ہے۔

جب دونوں فوجیں لڑائی کے لئے تیار ہو گئیں اور جنگ چھڑنے لگی تو ارجن کے دل میں ایک ذہنی کش مکش کا آغاز ہوا۔ یہ صبح ہے کہ میں ایک اچھے مقصد کے لئے میدان میں ما تڑا ہوں، لیکن کیا قتل اور کشت و خون ایک صحیح طریقہ ہے؟ اس کے دل و دماغ میں یہ سوال ایک آگ کی طرح بھڑکنے لگا اور چند لمحوں کے لئے اس کی قوت فیصلہ بالکل شل ہو گئی۔ بے شمار انسانوں کے قتل و غارت سے اور خاص کر اس حالت میں کہ وہ تمام انسان اس کے اپنے بھائی بند، رشتہ دار اور عزیز ہوں

اس کی روح گریزاں تھی۔ کیا خون کھیتے ہوئے دریا سے عبور کرنا اس کے لئے ممکن ہے؟
 ارجم کی یہ نفسیاتی کش مکش درحقیقت تاسہ بنی نوع انسان کی ذہنی اور اخلاقی حالت
 کا آئینہ ہے۔ ارجم صرف پانڈؤں کا سردار ہی نہیں بلکہ صحت مند اور بلند کردار
 انسانیت کا نمایندہ ہے جس کے نزدیک ایک بہترین مقصد کے حصول کے لئے
 ذرائع بھی ہر قسم کی آلودگی اور اخلاقی گراؤ سے پاک ہونے چاہئیں۔ لیکن یہاں
 بھی حقیقی سوال اس کے سامنے ہے کہ کیا قتل نفس جیسا بظاہر غیر اخلاقی فعل ایک
 صریح راستہ ہے؟ کیا اس فتنہ و فساد کو ختم کرنے کے لئے جو کورؤوں کے طرزِ عمل سے
 صلحوں میں پیدا ہو رہا ہے یہی طریقہ ہے؟ کیا یہ ممکن نہیں کہ کسی پُر امن طریقے سے اس کا
 حل ہو سکے؟ اس کو احساس تھا کہ باوجود فہمائش کے باوجود ہر کوشش کے
 کورؤں کے رویہ اور طریقہ زندگی میں کوئی اصلاح نہیں ہو سکی اور حالات اتنے خدوش
 ہو چکے ہیں کہ ہر قسم کی بہتری کا امکان ختم ہو چکا ہے۔ اب اس کے سولے کوئی چارہ کار
 نہیں کہ جنگ کر کے اس فتنہ و فساد کا دروازہ ہمیشہ کے لئے بند کر دیا جائے۔ لیکن
 ارجم کے لئے اس منزل سے گزرنے پر اذشوار ہو رہا تھا اور وہ باوجود انتہائی کوشش
 کے کوئی قطعی فیصلہ نہ کر سکا۔ ایک دفعہ اس نے یہاں تک تہیہ کر لیا کہ وہ اپنی
 زندگی ختم کر ڈالے یا دنیا کو چھوڑ چھاڑ کر اس کش مکش سے نجات حاصل کرے۔

ارجم کا یہ ذہنی الجھاؤ اور نفسیاتی پریشانی درحقیقت انسانی تاریخ میں دو
 مختلف اصولوں کی کش مکش ہے۔ ایک طرف ایسا نظریہ اخلاق ہے جس نے انسان
 کی انفرادیت پر زیادہ زور دیا اور اس کے سامنے اس کائنات کا ایسا خوفناک
 تصور پیش کیا کہ اس سے گھبرا کر ہر انسان اپنے نفس کو لاکٹھوں سے بچنے کیلئے
 دنیا اور اس کے تعلقات سے طعہ ہو جائے۔ عیسائیت اور بدھ مت اس کی
 بہترین مثالیں ہیں۔ ان کے نزدیک جس چیز کی ضرورت ہے وہ صرف انسانی

ارادہ کی اصلاح ہے جس کے بعد اس کے لئے نجات کا راستہ صاف ہو جاتا ہے۔ چند اخلاقی اصولوں کی پیروی، جسمانی ریاضت اور تپسیا کے علاوہ کسی چیز کی حاجت نہیں۔ خدا کا وجود یا آخرت کا عقیدہ موجود ہو یا نہ، اس مقصد کے حصول میں کسی طرح اثر انداز نہیں زندگی اپنی فطرت میں ہی بدی ہے اور اس لئے ہر وہ چیز اور جذبہ جو زندگی کو بڑھائے، ترقی دے یا قائم رکھے قابل ترک ہے۔ ہر وہ مسلسل جس سے انسانی جسم پاک و صاف رہے یا جس سے اسے تقویت پہنچے بدی کا محدود معاون ہے اس لئے صاف ستھرے کپڑے پہننا، نہانا، دھونا، یا بیماری کی حالت میں علاج کرانا سبھی حقیقی گمان کے خلاف ہیں۔

اسی قسم کا نظریہ رہبانیت بعد میں مشرقی تصوف میں بھی پیدا ہوا جس کے اثرات فارسی ادب میں اب بھی موجود ہیں۔ اس کے نزدیک یہ دنیا دار العذاب ہے اور اس سے بچنا اور نجات حاصل کرنا انسان کا اولین فرض ہے۔ انسانی تعلقات، معاشرے میں رہنے کی ذمہ داری، دوسرے لوگوں کی بہتری اور بھلائی، غرض ہر قسم کی اجتماعی ذمہ داریوں سے انکار اور فرار اس کی سرشت میں ہے۔ ایسے نظریے حیات میں جوخالص سلبيت پر مبنی ہو کسی قسم کی آویزش کا امکان ہی نہیں۔ تاریخی طور پر یہ حقیقت اپنی جگہ نمایاں ہے کہ اس قسم کے رہبانی مذاہب یا اخلاقی نظاموں کے حاملین کو کسی زمانے میں بھی اپنے معاصرین لوگوں سے کسی قسم کی پیکار یا مخالفت کا سامنا نہیں کرنا پڑا۔ اس لئے ان کے لئے محبت، آشتی، امن، پیار، درگزر، جیسے منفعلانہ صفات کے علاوہ کوئی اور اخلاقی نصب العین ہو نہیں سکتا تھا۔ جب ایک راہب یا سادھو کا نظریہ ہی یہ ہو کہ یہ تمام کائنات اور اس کی تمام مخلوق اوریاں محض زنجیریں ہیں جو اس کو صبح منزل تک پہنچنے سے روکتی ہیں تو اسے اس کی طرف رجوع کرنے کی ضرورت ہی کیا ہو سکتی ہے جو دوسری طرف وہ نظریہ اخلاق ہے جس کا

تمام تر دار و مدار معاشرے کی اصلاح ہے جس میں زندگی سے گریز نہیں بلکہ مخالف قوتوں سے ہر قسم کے تصادم سے مقصد کا حصول ہے اگر نیکی کا چلن اور بدی سے بچاؤ پر امن طریقے سے حاصل نہ ہو سکے تو اس کے لئے جان کی بازی لگا دینا عین ایمان ہے اس میں زندگی کا مقصد انفرادی نجات نہیں بلکہ معاشرتی اور اجتماعی فلاح و بہبود ہے۔ یہاں انسان کا دائرہ عمل جنگل اور پہاڑ اور ویرانے نہیں بلکہ دیہاتوں اور شہروں کی آبادیاں ہیں جہاں انسانوں کے باہمی میل جول سے ہزاروں اخلاقی مسائل پیدا ہوتے ہیں اور جن کے صحیح حل پر اجتماعی سکون و فلاح کا دار و مدار ہے۔

اجن کی کش مکش انہی دو نظریوں کی جنگ تھی اس کے لئے ان دونوں میں سے اگر کسی کی طرف میلان ہو سکتا تھا تو پہلے کی طرف کیونکہ اس نظریہ حیات میں سکون، خاموشی، ٹھہراؤ تھا جو ارجن کو اس کش مکش سے نجات دے سکتا تھا۔ لیکن مین اس نازک وقت پر کرشن نے اس کو مسائل کی اصل حقیقت و نوعیت کی طرف توجہ دلائی۔ پہلے باب میں ارجن کی کیفیت بالکل ویسی ہی ہے جس کو صوفیاء کے ہاں قبض سے تعبیر کیا جاتا ہے مکالمہ میں لحاظ نظر گہرائی اور وسعت بڑھتی جاتی ہے۔ دوسرے باب سے فلسفیانہ مباحث شروع ہوتے ہیں انسان کا حقیقی مرکز جسم یا حواس نہیں بلکہ ابدی روح ہے اور اس طرح ارجن کی توجہ ظاہری اور سطحی مسائل سے ہٹا کر اصل حقیقت کی طرف لائی جاتی ہے۔ یہ کوروشیترا کا میدان جنگ گویا انسانی روح کی زندگی ہے اور کورودہ دشمن ہیں جو اس کی زندگی کی ترقی اور نشوونما میں حارح اور رکاوٹ ہیں۔ ارجن ایک عام انسان ہے جو مختلف قسم کی تزییات کے عملوں سے گھرا ہوا پریشان ہے۔ کرشن کی آواز گویا خدا کی آواز ہے جو ارجن کو مایوسی کے خوفناک گڑھے سے نکال کر روشنی کی طرف لے جاتا چاہتی ہے۔ پہلے ہی باب میں کرشن نے ارجن کے دل کی کیفیات کو فحاشات کا عمدہ تجزیہ کر کے ارجن کو اعلیٰ مقصد کی جدوجہد کیلئے

یاجب مکالمہ آگے بڑھتا ہے تو جنگ کی آوازیں اوردہ خوفناک ماحول سہمی
نیشیت اختیار کر لیتے ہیں اور صرف انسانی زندگی کے مسائل پر بحث سامنے
ہیں کے بعد ارجن کی زندگی کا نقشہ ہی بدل جاتا ہے۔

ہندوستان میں عام طور پر تین مختلف طریقے مروج تھے۔ پہلا طریقہ تو
میں مند سچ تھا یعنی رسمی عبادات مثلاً قربانی وغیرہ اور دیگر نیک کام
رم یوگ، دوسرا طریقہ بعد میں آپ نشدوں کی وجہ سے مروج ہوا۔ اس میں
بجائے علم پر زیادہ زور دیا گیا یعنی جس شخص کو صحیح علم حاصل ہو تو گویا اس
کے دروازے کی کنجی پر قبضہ کر لیا۔ بعد میں ویدانت نے اسی نظریے کی تائید
نان یوگ، تیسرا طریقہ عام طور پر بھگتی کہلاتا ہے جس میں عمل اور علم کی بجائے
ت کا اظہار زیادہ ہوتا ہے یعنی خدا سے محبت اور الفت کا اظہار بھگتی یوگ
ن گیتا گویا اسی بھگتی کے طریقہ کی نمایندہ ہے اگرچہ اس میں باقی دونوں
ی علم و عمل پر بھی مناسب زور دیا گیا ہے۔

بھگتی اور اس کے ساتھ بھگوت اور بھاگوت سب کا ماخذ سنسکرت کا مادہ
ہے جس کے معنی تعریف کرنا، عبادت کرنا ہیں۔ سمجھیں اسی مادے سے نکلا ہے، گویا
یوگ دوسرے نفلوں میں عبادت کا وہ طریقہ ہے جس میں انسانی جذبات
مذت موجود ہو۔ اگر خدا کی عبادت محض رسم و ظاہریت کا مظاہر ہو جس میں
خلوص اور جذبہ نہیں تو ایسی عبادت یقیناً بیکار محض ہے بلکہ انسان کے ذہن
مظہر تصورات پیدا کرنے کی وجہ سے غامض کی بجائے نقصان دہ ثابت ہو سکتی
عبادت جو خدا کے سامنے عبودیت کا اظہار ہے تب ہی اخلاقی حیثیت سے
مند ہو سکتی ہے اگر اس میں خدا کے ساتھ محض و نیاز، محبت و قندل، توکل و
بت سہمی موجود ہوں۔ لیکن بھگتی کے اس تصور کے ساتھ خدا کا ایک خاص

قسم کا تصور وابستہ ہے۔

ہندوؤں کی مذہبی تاریخ میں خدا کا ایک تصور موجود تھا۔ ان کے نزدیک
خدا نئے واحد وہ ہستی نہیں جو توحیدی مذاہب پیش کرتے ہیں جو خالق کائنات
بھی ہے لیکن اس کا وجود اس کائنات سے ماوراء ہے۔ جو رحمان و غفور ہونے
کے ساتھ ہی اس کائنات کی کسی چیز سے مشابہ بھی نہیں۔ جو انسانوں کی ضروریات
اور تمناؤں کو سنتا، دیکھتا ہے اور اس کے باوجود وہ تمام کمزوریوں اور کوتاہیوں
سے پاک ہے۔ وہ دین میں توحید کے مبہم تصور کے ساتھ ساتھ شرک، ایک خدا
کے ارد گرد ہزاروں اور دیوتا ہر جگہ نظر آتے ہیں۔ اس کے بعد اُپ نشدہ دل میں
وحدت وجود کا فلسفیانہ نظریہ نمایاں جگہ حاصل کر لیتا ہے۔ وحدت وجود کا
خدا درحقیقت توحیدی خدا نہیں بلکہ فلسفہ کا اصول مطلق ہے جو محض منطقی اور
فلسفیانہ حیثیت سے کثرت میں وحدت پیدا کرتا ہے۔ وہ کائنات سے علیحدہ
کوئی ہستی نہیں اور اس لئے ایسے خدا کے ساتھ عجز و نیاز، محبت و الفت کا اظہار
ممکن ہی نہیں۔ اس اصول مطلق کو درحقیقت خدا کا نام دینا ہی غلط ہے یہی تصور
حیات ہندوؤں کے ہاں مقبول ہوا اور اسی کو نظریہ دیدانت کہتے ہیں جس کی تائید
میں شنکرا چاریہ نے دیدانت، شو تراورگیتا کی تفسیریں لکھیں۔ ان دونوں نظریات
کے بنیادی اختلاف کو محسوس کرتے ہوئے مبصرین کا خیال ہے کہ بھگوت گیتا
جس میں وحدت وجودی اصول مطلق کے بالمقابل توحیدی خدا کا تصور بھی
موجود ہے غیر زریہ یا غیر برہمن اقوام کے مذہبی رجحان کا آئینہ دار ہے۔

آریہ قومیں کئی نسلوں تک ہندوستان میں داخل ہوتی رہیں۔ بعد کے
آنے والوں کی زبان، رسم و رواج اور عادات پہلوں سے بالکل مختلف تھیں۔
کافی عرصے تک ان کے درمیان فسادات و لڑائیاں ہوتی رہیں حتیٰ کہ ایک

گروہ جو سب سے زیادہ طاقتور تھا کامیاب ہوا اور باقیوں نے اس کی برتری تسلیم کر لی۔ یہ طاقتور گروہ کورو خاندان تھا جو مدھیادیش (موجودہ دہلی اور اس کا شمالی علاقہ) میں آباد تھا۔ مدھیادیش یعنی وسطی علاقہ کی ہی زبان تھی جو بعد میں ترقی کرتے ہوئے سنسکرت بنی۔ اسی علاقے میں وید لکھے اور جمع کئے گئے اور یہیں برہمنوں کا مخصوص طبقہ پیدا ہوا جنہوں نے ایک برتر سیاسی اور سماجی حیثیت متحکم کی جو بعد میں سارے ہندوستان میں تسلیم کر لی گئی۔ آریوں کی تمام مذہبی کتابیں جو اس وقت موجود ہیں یہیں تیار ہوئیں۔

مدھیادیش کے مشرق، جنوب اور مغرب میں بھی دوسری آریہ اقوام آباد تھیں۔ شروع میں برہمنوں کے بالمقابل کشتری بھی کافی طاقت اور عظمت کے مالک تھے۔ آغاز میں برہمن اور کشتری دونوں قربانی کی رسوم ادا کرنے کے مجاز تھے اگرچہ بعد میں یہ کام صرف برہمنوں کے لئے مخصوص ہو گیا۔ مدھیادیش کے باہر برہمنوں کا اثر و رسوخ اتنا زیادہ نہ تھا جتنا کہ مدھیادیش میں۔ چنانچہ ان بیرونی ممالک میں محقق اور مفکر اکثر کشتری ہی ہوتے تھے جن کی تعریف خود ان کے ہمسر برہمنوں کی تصانیف میں اکثر ملتی ہیں۔ ساکھیا کا مادیت پرستانہ فلسفہ اسی علاقے میں پیدا ہوا اور اس کے بانی اور سرپرست سبھی کشتری تھے۔ گوتم اور مہاویر جنہوں نے بدھ مت اور جین مت کی بنیاد رکھی انہی ملاقوں کے کشتری تھے۔ یہیں مدھیادیش میں برہمنی وحدت وجود کے بالمقابل کشتریوں نے توحیدی نظریہ حیات پیش کیا۔ بھگوت گیتا (۱: ۲) میں واضح الفاظ میں اس واقعہ کی طرف اشارہ موجود ہے کہ یہ مذہب کشتریوں کا قائم کردہ ہے اور انہی میں مروج تھا۔ فلسفی یا شاہ“ اس کے اصل حامل اور سرپرست تھے۔

ان بیرونی ملاقوں کے کشتری مفکرین اپنے علم و فضیلت کی بنا پر مدھیادیش

کے برہمنوں سے خراج عقیدت حاصل کرتے رہے۔ اگرچہ ان دونوں کے درمیان خیالات و عقائد کے لحاظ سے بعد اور تنافر موجود تھا تاہم آپ نشدوں اور دوسری مذہبی کتابوں کے حوالے سے معلوم ہوتا ہے کہ کشتریوں کے بعض مفکرین کی تحقیقی صلاحیتوں سے برہمن بھی متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے۔ مثلاً چند و گیا آپ نشد ۱۱، ۵۱ میں مغربی پنجاب کے ایک حصہ کا ذکر ہے جہاں پانچ دینیات کے ماہر ایک برہمن کے پاس اپنے سوالات کا حل معلوم کرنے گئے۔ جب وہ تشفی بخش جواب نہ دے سکا تو اس نے ان کو کشتری بادشاہ کے پاس بھیجا جس نے ان کو پوری طرح مطمئن کر دیا۔ یہ آپ نشد مدھیادیش کے برہمنوں کی تصنیف ہے اور یہ کسی طرح بھی ممکن نہیں کہ انہوں نے اپنے حریفوں کے تعلق کسی بے جا ستائش سے کام لیا ہو۔

ان بیرونی ممالک میں مدھیادیش کے وحدت وجودی نظریہ کے برعکس خالص توحیدی مذہب بھکتی کے تصور کے ساتھ ساتھ پیدا ہوا۔ اس کی ابتدا اور تدریجی نشوونما کے تعلق ہمارے پاس کوئی مستند تاریخی روایت موجود نہیں لیکن ہاتھ آواضع ہے کہ اس مذہب کی بنیاد کرشن واسدیو کے ہاتھوں رکھی گئی۔ اس کے باپ کا نام واسدیو اور اس کی ماں کا نام دیو کی تھا جو بیرونی علاقوں کے مشہور کشتری خاندان کے افراد تھے۔ جہا بھارت کے قدیم حصوں میں اس کو ایک بہادر سپاہی اور مذہبی راہنما اور مصلح کی حیثیت سے پیش کیا گیا ہے۔ اس نے خدائے واحد کا نام بھگوت رکھا اور اس کے پیرو بھاگوت کہلاتے تھے۔ سب سے پہلے اس کے قبیلے کے لوگوں نے یہ مذہب قبول کیا اور اس کے بعد سارے بیرونی علاقے میں آہستہ آہستہ پھیل گیا۔ کرشن کا مذہب خالص توحیدی تھا لیکن بعد میں مروید نام سے عوام نے خود کرشن کو

دبا بنا ڈالا اور اس طرح اس کی خالص توحید میں شمرک آمیزش ہو گئی۔ اس
روقی آمیزش کے کئی وجوہات ہیں۔

ہندوستان میں شروع ہی سے خالص مذہبی روایات اور تصورات کو
سفید شکل میں پیش کرنے کی طرف رجحان نمایاں رہا ہے۔ اسی جذبہ کے تحت بھاگوتی
جید کو عقلی رنگ میں پیش کرنے کے لئے کشری مفکرین نے برہمنی وحدت
جو دی نظریات کے برعکس اپنے حلاقوں کے فلسفیانہ افکار سے مدد لی۔ قدیم
مانکیہ اور یوگ فلسفے اسی ماحول کی پیداوار تھے اور اس لئے سب سے پہلے
ن کی طرف رجوع کیا گیا۔ نہ صرف بھاگوتی مذہب بلکہ خود بدھ اور جین مت جو
اسی حلقے کے کشری مفکرین کے قائم کردہ تھے انہیں دونوں فلسفیانہ مکاتب
لمر سے متاثر تھے۔

سانکیہ مکتب فکر خالص مادیت پر قائم ہوا تھا جس میں کسی خدائے برتر کا
صور موجود نہیں بلکہ اسی لئے کسی فلسفہ اخلاق کی اس میں گنجائش نہ تھی۔
اس کے برعکس بھاگوتی مذہب خدائے واحد اور اخلاق حسنہ کی بنیاد پر قائم
تھا۔ دو بالکل متضاد نظریوں کے درمیان ذریعہ ارتباط یوگ کے واسطہ
سے پیدا ہوا۔ قدیم زمانے سے ہندوستان میں یہ تصور موجود تھا کہ یوگ کی
فوز کردہ ریاضتوں سے انسان میں ایک خاص قسم کی جسمانی اور روحانی طاقت
پیدا ہوتی ہے۔ بعد میں اسی طاقت کو اس علم کے حصول کا ذریعہ بنایا جانے لگا
اس کے متعلق سانکیہ میں تاکید کی گئی تھی۔ چونکہ یوگ میں اخلاقی نظام کی
بدی گنجائش تھی اس لئے بھاگوتی مذہب کے لئے اس مشترکہ سانکیہ یوگ
تپ فکر سے مدد لینے میں کوئی مجبوری نہ تھی۔ اس ارتباط سے یوگ کے نظام
سلف میں خدا کا تصور داخل کر لیا گیا اگرچہ منطقی طور پر اس کی کوئی جگہ نہ تھی۔

دوسری طرف بھاگوئی مذہب کو اس تعلق سے کئی ایک فلسفیانہ اصطلاحات اور تصورات حاصل ہو گئے۔ پہلا لفظ تو یوگ ہی تھا جو ان کی اصطلاح میں صرف ذہنی ریاضت یا مراقبہ ہی نہ رہا بلکہ اس کو مذہبی عبادت کے معنی میں استعمال کیا جانے لگا اور اس طرح اس کا مفہوم بھکتی کے قریب قریب متعین ہو گیا۔ دوسری اصطلاح پُرش (مذکر تھی جس کو سانکھیہ میں انسانی روح کے لئے استعمال کیا جاتا ہے۔ یوگ میں خدا کا تصور محض ایک روح کا تھا جو عظیم الشان علم و طاقت کی حامل تھی اور اسی خدا کے لئے ان کے ہاں پُرش کا لفظ مستعمل تھا۔ چنانچہ بھاگوئی مذہب کے پیروؤں نے خدائے واحد کے لئے پُرش کا لفظ اختیار کر لیا۔ بعد میں دوسرے الفاظ بھی استعمال کئے جانے لگے مثلاً نارائن اور واسد دیو۔

اس کے بعد ایک ایسا دور آیا جب مدھیادیش کے برہمنوں اور بیرونی علاقوں کے مروجہ مذہب بدھ مت کے درمیان خوفناک کش مکش شروع ہوئی۔ اس جنگ میں بھاگوئی مذہب کی حیثیت بالکل غیر جانبدار سی تھی۔ ان کے لئے بدھ مت میں کوئی کشش نہ تھی۔ کیونکہ ان کے ہاں کافی عمدہ اخلاقی نظام اور ایک اعلیٰ و برتر خدا کا تصور موجود تھا اور ان کو بدھ مت سے سمجھوتہ کرنے سے بجائے فائدے کے نقصان کا اندیشہ زیادہ تھا۔ اس کے برعکس برہمن مت کے ساتھ مل کر کام کرنے میں سیاسی فائدہ بھی مضمر تھا۔ چنانچہ بدھ مت اور برہمن مت کی اس کش مکش میں بھاگوئی نے آخر الذکر کا ساتھ دینا مناسب سمجھا اور اس عمل میں داد و ستد کا معاملہ دونوں طرف پیش آیا۔ بھاگوئی کو وشنو قرار دیا گیا اور کشتریوں کے توحیدی عقیدہ کو برہمن مت کا جائزہ حصہ شمار کیا جانے لگا۔ بھگوت گیتا کے قدیم حصہ کے مطالعہ سے اس آمیزش کا حال بخوبی معلوم کیا جا

ہے اور اس میں تمام بلند اخلاقی جذبات بھاگوتی مذہب کے تصورات کا
ہیں۔ آہستہ آہستہ کرشن کو وشنو کا اوتار تسلیم کیا جانے لگا۔
مروہ زمانہ سے برہمن مت کا اثر زیادہ غالب ہوتا گیا اور شمالی ہندوستان کے
قی برہمن مت کے تصورات سے اتنے مرعوب ہوئے کہ ان کا مخصوص نظریہ
ایک ثانوی چیز بن کر رہ گیا۔ شرک کی پوری پوری آمیزش سے ان کی
توحید محفوظ نہ رہ سکی حتیٰ کہ وحدت وجود کا خوفناک نظریہ بھی ان میں بار
لرچیان کے بلند پایہ متنفذین نے کبھی اس کی پرجوش تائید نہ کی۔ لیکن اس کا
مرد و نکلا کہ خدا کے تصورات میں ماورائیت اور تنزیہ کا پہلو اتنا نمایاں ہوتا چلا
توحید مذہب کے خدا اور وحدت وجودی اصول مطلق میں کوئی وجہ
نہ رہا۔ اسی وجہ سے اوتاری کا نظریہ بھاگوتی مذہب میں رواج پا گیا۔
بے بعد عبادت کا مستحق خدا لئے واحد نہ رہا کیونکہ وہ تو نظروں سے اوجھل اور
نہ دل و دماغ سے ماورا ہوجکا تھا اس کی بجائے اب عبودیت کے تمام مراسم
کے مختلف انسانی اوتاروں کے لئے وقف ہو گئے۔

ہندوستان میں خدا کا انسانی شکل اختیار کرنے کا تصور قدیم سے مروج تھا
س کے زمانے میں تین دیوتا (برہما، وشنو، اندر) یکے بعد دیگرے ظاہر ہوتے رہے
اس زمانے میں جب بھاگوتی مذہب کو برہمن مت کا ایک جزو قرار دیا گیا،
لی حیثیت دوسرے دیوتاؤں کے مقابلے میں زیادہ اہمیت اختیار کر چکی تھی اور
ان اوتاروں کو اسی کے نام سے منسوب کیا جانے لگا تھا۔ اس اوتار مشہور ہیں۔
حالت میں یہ مچھلی، کھوے اور جنگلی ریچھ میں نمایاں ہوئی۔ پھر انسانی اند
حالت کے درمیانی دور میں انسان ناشیکر حالت میں اس کے بعد سو کی
میں ظاہر ہوا۔ یہ بھی درحقیقت نیم حیوانی حالت تھی۔ انسان میں سب سے پہلے

وہ لامہ کی شکل میں نمودار ہوا لیکن یہ حالت وحشیانہ تھی اور رام کے ہاتھ میں کلہاڑا تھا جس سے تمام انسانیت کو نیست و نابود کرنے کا عزم ظاہر ہوتا ہے۔ اس کے بعد رام کا تصور بدل کر خالص انسانیت کی حالت میں ظاہر ہوتا ہے جو خاندانی روایات اور اس کے متعلقہ اخلاق کا بہترین نمائندہ ہے۔ اس کے بعد کرشن میں وہ نظر آتا ہے جو انسانوں کو بدی کے خلاف جنگ کے لئے ابھارتا ہے۔ اس کے بعد گوتم بدھ اور اوتار کا تصور بھی ملتا ہے جو آئندہ کسی زمانے میں نمودار ہوگا۔ یہ آئے والا اوتار صلح اور آشتی کی پیغامبر نہیں ہوگا بلکہ اس کے ہاتھ میں تلوار ہوگی جس سے وہ بدی اور ناانصافی کے خلاف جنگ کریگا اور اپنی کوششوں سے اس دنیا میں عدل، رحم، معاشرتی انصاف کا مقدس دُور شروع کرے گا۔

برہمن مت میں ہر اوتار پرش آتما کا محدود مظہر سمجھا جاتا ہے لیکن بھاگوتی مذہب میں کرشن خدا کا مکمل مظہر ہے اور اسی لئے اسے کرشن بھگوان کے لقب سے پکارا جاتا ہے۔ گیتا میں (۴: ۷) ایک جگہ مذکور ہے: ”اگرچہ میں پیدائش اور موت سے بالا ہوں، اگرچہ میں تمام دنیا کا رب ہوں، پھر بھی اپنی پراگتبی پر قابو پا کر مایا کی مدد سے پیدا ہوتا ہوں۔ میں مختلف نماؤں میں ظاہر ہوتا ہوں تاکہ نیکی کو تقویت دوں اور بدی کو ختم کروں اور شریعت کو قائم کروں۔“ (۷: ۷)

بھاگوتی مذہب اور برہمن مت کی آمیزش سے دو مختلف نظریات میں مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کا ظاہر ہونا ایک یقینی امر تھا۔ برہمن مت میں وحلہ وجود کے سوائے اور کسی نظریہ کا چلن ممکن نہ تھا اور بھاگوتی مذہب میں شروع سے سانکھیہ یوگ مکتب فکر کی طرف رجحان تھا۔ ان دونوں کو ملا کر ایک معجون تیار کرنے کا کام شروع ہوا۔ ایک طرف ایک غیر منطقی وحدت و جود ظاہر ہوا جس میں

لدت مطلقہ کا جو قرار پائی اور دوسری طرف ایک منطقی ثبوت نمودار
میں مادہ اور روح دونوں ہی باجزا تھے پہلی کوشش کا مظہر بھگوت
جدید اور آخری حصے میں۔ لیکن ان متضاد عناصر کا ایک نظام میں سمانا
مح ناممکن ہے جس طرح پانی اور تیل کا ملنا چنانچہ ان تمام کوششوں کا نتیجہ
ناکامی کے اور کچھ نہ ہوا اور بھگوت گیتا کے ناظر کے لئے ان دونوں کا ایک
جاننا سب سے زیادہ پریشان کن معلوم ہوتا ہے۔

اوپر صدی عیسوی کے ابتدائی حصے میں شنگر چاریہ نے برہمن مت کے
جدت وجود کی حمایت میں قلم اٹھایا اور اس سلسلے میں اس نے بھاگوتی
کے توحیدی نظریے پر پرجوش تنقید کی۔ اس شدید مخالفت سے بھاگوتی
بُوں میں اپنے نصیحتات کی حمایت کا دلولہ بیدار ہوا اور برہمن مت سے
ور تعاون کے خلاف بغاوت پیدا ہونے کے آثار نظر آئے لگے۔

یہاں پہنچ کر ان کے دو گروہ ہو گئے ایک گروہ نے جس کا راہنما
ج تھا اس تعاون کو قائم رکھتے ہوئے شنگر چاریہ کے دلائل کو رد کیا۔
رے گروہ نے مادہ کی سرکردگی میں اس تعاون کو ہمیشہ کے لئے ختم کر دیا اور
یہ یوگ مکتب فکر کی مدد سے اپنا علیحدہ راستہ اختیار کر لیا۔ لیکن یہ اقوات
ن گیتا کے زمانہ تحریر کے بعد کے ہیں۔

بھگوت گیتا جس ماحول میں وجود میں آئی، اس سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ
ما مقصد خاص اخلاقی تعالیمی زندگی کے مسائل کو سلجھانا اور نیک اعمال کی
بادینا۔ اسی لئے اسے یوگ شاستر یعنی کتاب الاخلاق کے نام سے بھی پکارا
ہے گیتا میں یوگ کا لفظ مختلف معنوں میں استعمال ہوا ہے۔ لیکن ان سب

ل = عمل، سائنکھ = علم، یوگ کے ایک معنی کریم (کام) کے ہیں۔ (باقی صفحہ اگلی پر)

حالتوں میں اس کی عملی حیثیت کو برقرار رکھا گیا ہے۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ ہم اپنے پورے وجود اور اپنی تمام جسمانی اور روحانی کائنات کو خدا کی رضا کے لئے تیار کر لیں تاکہ کسی مرحلے پر بھی ہم اس کے قانون سے سر مو احراف نہ کر سکیں۔ لیکن چونکہ کوئی اخلاقی نظام مابعد الطبعیاتی مسائل سے دوچار ہوئے بغیر صحیح بنیادوں پر قائم نہیں ہو سکتا اس لئے مختلف جگہوں میں ان مسائل کی تشریح کی گئی ہے۔

اس سلسلے میں یہ بات یاد رکھنی ضروری ہے کہ ایک خالص وحدت وجودی نظریے حیات میں انسانی وجود، اس کی خودی، اس کے اختیار کی کوئی گنجائش نہیں اس لئے ایسے فلسفوں میں اخلاق کا وجود اور عدم مساوی ہے۔ مغرب میں سینیوزا اور مشرق میں محی الدین ابن عربی اور اس کے متبعین اور شنگرا چاریس بھی نے وحدت وجود کی حمایت کرتے ہوئے بھی اخلاق کی طرف پوری توجہ دی ہے لیکن یہ درحقیقت ایک متضاد کیفیت ہے جس کی وجہ محض یہ ہے کہ چونکہ انسانی معاشرہ بغیر اخلاق کے ایک قدم نہیں چل سکتا اس لئے ان مفکرین کو اس پر بحث کے بغیر گزارہ نہ تھا اور نہ ان کے فلسفہ حیات میں عملی اخلاق کے لئے کوئی جگہ نہیں۔ جب وجود مطلق ہی مختار کل اور حقیقت کل ہے جب کائنات اور انسان کا علیحدہ وجود کوئی نہیں جب اس کا اختیار بالکل صفر ہو تو آخر اخلاق کہاں سے پیدا ہو گا؟ چونکہ بھگوت گیتا محض اخلاق کی کتاب ہے اور اس کا مقصد انسانی کردار کی اصلاح ہے تو اس سے لازمی نتیجہ اس کے سوا اور کچھ نہیں ہو سکتا کہ وحدت وجودی نظریے کی حمایت جو اس کتاب میں مختلف جگہوں میں ملتی ہے وہ بعد میں داخل کی گئی ہے تاکہ برہمن مت کے ساتھ ہم آہنگی پیدا ہو سکے۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۸۸) مثلاً گیتا ۲: ۵-۱۰ وغیرہ۔ دوسری جگہ یوگ سے مراد پرما تا دامتھی خدا کی غیر معمولی طاقت ہے مثلاً ۵: ۱۰۰ وغیرہ تیسرے معنی ان چیزوں کا حصول جو ہمارے قبضہ میں نہیں ہیں مثلاً ۹: ۲۲ وغیرہ۔

خدا بھگوت گیتا کے مطابق ازلی وابدی، عالم حق، قادر مطلق، تمام کائنات کا رب و قیوم ہے جس کا نہ کوئی آغاز ہے اور نہ انجام ”نہ دیوتا نہ مہارشی کوئی بھی میرے آغاز پیدائش سے واقف نہیں کیونکہ ان دیوتاؤں اور رشیوں کا آغاز مجھ سے ہی ہوا جو کوئی یہ جانتا ہے کہ نہ میرا آغاز ہے اور نہ انجام، کہ میں تمام کائنات اور انسانوں کا رب ہوں مادہ ہی شخص انسانوں میں ایسا ہے جو بدی اور گناہ سے محفوظ ہو گیا اور ہر قسم کے خوف و پریشانی سے بچ گیا جو گیتا باب ۱۰۔ (شلوک ۲-۳) وہ نہ صرف انسانی کائنات سے بلکہ انسانوں کی لافانی روح سے بھی مادہ ہے۔

”میں سب کے دلوں میں مکین ہوں۔ علم اور حافظہ اور شکوک کا خاتمہ بھی ہے۔ تمام علموں کا انجام میں ہوں۔ میں ہی تمام علموں کا جانتے والا ہوں۔ اس دنیا میں دو پرش ہیں ایک فانی اور ایک لافانی۔ فانی یہ تمام کائنات ہے اور روح لافانی ہے۔ لیکن ان دونوں سے جدا اور مادہ لافانی خدا ہے جو تینوں کائناتوں میں جاری اور ساری ہے اور جو ان کا رب ہے۔“

”چونکہ میں فانی اور لافانی ہر چیز سے مادہ ہوں اس لئے مجھے ویدوں میں اور برہگہ پرشوتاما خدائے مطلق کے نام سے پکارا جاتا ہے۔“ (۱۵: ۱۵-۱۸)

باب ۱۷ شلوک ۵ اور ۶ میں مذکور ہے کہ خدا کی دو مختلف قوتیں ہیں۔ ایک کمزور درجہ کی جوزمین، پانی، آگ، ہوا، ایشرفنس اور خودی میں ظاہر ہوتی ہے، دوسری بلند درجہ کی جو اس سے باطل مختلف ہے۔ یہ جیو یعنی روحانی حیات ہے جس سے یہ تمام کائنات قائم ہے۔ اس تقسیم سے کسی ثنویت کا عقیدہ مطلوب نہیں اس کا سادہ مفہوم یہی ہے کہ مادی اور غیر مادی کائنات سب اس کی تخلیق ہے اور اس کی مشیت کے ماتحت اپنے فرائض کی ادائیگی میں مشغول گیتا میں کسی جگہ بھی مادہ کو وہ ازلی اور ابدی حیثیت نہیں دی گئی جو بعض دوسرے ہندوستانی فلسفینہ

مکاتیب میں ملتی ہے یہ مادہ (پراگرتی یا جہا برہما) رم ہے جس میں میں اپنا بیج ڈالتا ہوں اور بے بھارت اسی سے تمام کائنات پیدا ہوتی ہے۔“ (۱۳: ۴) وہی سب کا باپ ہے، سب کا رب اور حاکم ہے۔ وہی اس کائنات کی پیدائش، ترقی اور تباہی کا واحد ذمہ دار اور اس حیثیت سے وہ اس کا آغاز و انجام: تمام اشیاء میری ہی طرف لوٹ کر آئے والی ہیں۔“ (۹: ۵) وہی سب کی قسمتوں کا بننے والا ہے یعنی ان کے اعمال کے مطابق ان کو سزا و جزا دیتا ہے چونکہ وہ انتہائی کمال کا حامل ہے اس لئے اس سے کسی خواہش یا تمنا کا اظہار ممکن نہیں اور اسی لئے اس کائنات کی تخلیق میں اس کا کوئی مقصد نہیں۔ اگر اس نے یہ کائنات تخلیق کی ہے تو اس سے مقصد محض مخلوق کی بھلائی ہے۔ یا جو وہ خواہش کے نہ ہونے کے وہ ہر لمحہ کام میں مشغول ہے اور نیند اور غفلت اس کی فطرت میں نہیں۔

۱۰۔ اے پرستوی کے بیٹے، ان تین دنیاؤں میں کوئی کام ایسا نہیں جو میرے کرنے کا ہو اور نہ مجھے کسی ایسی چیز کی حاجت ہے جو میرے پاس نہ ہو۔ اس کے باوجود میں ہر لمحہ کام میں مشغول ہوں۔ اگر میں نیند اور اونگھ سے محفوظ نگاتا رہا کام نہ کرتا رہوں تو یہ تمام کائنات تباہ و برباد ہو جائے اور ہر جگہ فساد ہو جائے“ (۳: ۲۲-۲۴) اسی مقصد کے تحت گیتا میں اوتار کا نظریہ پیش کیا گیا ہے تاکہ دنیا کا فساد ختم ہو جب کہ کسی نا انصافی اور ظلم دنیا میں عام اور عدل غائب ہو جائیں تب میں جوازی اور لافانی ہوں اور کسی پیدائش سے ملوث نہیں ہوا اپنے آپ کو فانی شکلوں میں ظاہر کرتا ہوں تاکہ نیکی کی حفاظت کروں بدی کو ختم کروں اور اس طرح حق اور انصاف قائم ہو۔“ (۴: ۸) چونکہ خدا کا کوئی فعل کسی ذاتی خواہش پر مبنی نہیں ہوتا بلکہ اس مادے کی وجہ سے ظہور میں آتا ہے جس پر وہ حکمران ہے اس لئے وہ اپنے اعمال کے باعث کسی توجہ کا پابند نہیں اور اس کی مطلق العنانی

اور قدرت میں کوئی کمی واقع نہیں ہوتی۔

عام طور پر انسانوں کو ان کے اعمال کے مطابق سزا اور جزا ملتی ہے لیکن اگر خدا سے صحیح محبت کی جائے تو اس محبت کے عوض وہ رحمت کے امیدوار ہو سکتے ہیں۔ (۱۸: ۶۴-۶۸: ۲) تمام چیزوں کو چھوڑ کر میرے پاس پناہ ڈھونڈو میں تمہیں عام گنہگاروں سے نجات دوں گا۔ کوئی غم نہ کرو۔ (۱۸: ۶۶)

جس طرح خدا کے متعلق گیتا میں وحدت وجودی نظریہ داخل ہوا اسی طرح مادے اور کائنات کے متعلق سانکھیہ کے مادی تصورات بھی اس میں شامل ہو گئے جو اس کے بنیادی نظریے سے مطابقت نہیں رکھتے۔ بعض کو سمونے کی کوشش کی گئی ہے لیکن بعض اسی طرح موجود رہے۔ پُرش اور پراکرتی کی تقسیم موجود ہے لیکن اس کی ثنویت کو وحدت میں تبدیل کیا گیا ہے۔ پُرش کوئی علوہ اصول نہیں بلکہ خدا ہی کی ایک شکل (پراکرتی) ہے۔ اس کائنات (پراکرتی) کے عمل کی تہ میں ایک روحانی قوت کا فرما ہے اور پُرش یعنی روح ویسے ایک مستقل بالذات اصول نہیں جیسا کہ سانکھیہ میں ہے۔ اس کا کام صرف احساس یا علم ہی نہیں بلکہ آنتند یعنی سعادت حاصل کرنا بھی ہے۔ گیتا میں اتم پُرش کا تصور بھی موجود ہے جو سانکھیہ میں نہیں پایا جاتا۔ اس کے باوجود انسانی روح کی حقیقت اور اس کے کائنات کے تعلق کے متعلق سانکھیہ کا اثر زیادہ نمایاں ہے۔ پُرش کی حیثیت محض خارجی اور ناظر کی سی ہے۔ اصل کرتار یا فاعل پراکرتی ہے اور ان دونوں میں امتیاز کرنا ہی زندگی کا مقصد ہے۔

تیرھویں باب میں ان دونوں کے درمیان تفصیلی امتیاز پیش کیا گیا ہے۔ پہلے شلوک میں ارجمن پوجتہ ہے کہ وہ پراکرتی اور پُرش، میدان اور ناظر، علم اور معلوم کے متعلق جاننا چاہتا ہے۔ کرشن جواب دیتا ہے: یہ جسم میدان (کشتہ) ہے۔

اور جو اس میدان میں واقعات کا مطالعہ کرتا ہے عالم (کشتہ خنہ) ہے۔ یہ مثال بہت اہم اور معنی خیز ہے۔ میدان مسلسل کارزار، جدوجہد، ترقی و تنزل، زندگی اور موت کا علاقہ ہے۔ جاننے والے یا مطالعہ کرنے والے کا کام محض دیکھنا یا تماشا کرنا ہے۔ بے حس پرکرتی سے عمل ظاہر ہوتا ہے اور بے عمل پُرش پرکرتی کے عمل سے واقف ہوتا ہے۔ لیکن روح کا یہ تصور بہت ناقص اور ناقابل فہم ہے۔

کیا انسانی زندگی میں روح کا وجود محض منفعلانہ ہے جیسا کہ باب پنجم کے شلوک ۳۳ اسے ظاہر ہوتا ہے۔ روح نہ عمل کرتی ہے اور نہ عمل پر ابھارتی ہے ہاں اگر تمام عمل کا باعث مادہ اور خارجی کائنات ہے اور روح صرف اس کا شاہد و کرتی ہے جس سے اس پر کسی قسم کا تاثر پیدا نہیں ہوتا تو اسے روح کہنا ہی نا انصافی ہے۔ تمام عمل کا موجب روح انسانی ہی تو ہے اور اس کی اسی قوت کے باعث انسانی زندگی میں اخلاق کا مسئلہ پیدا ہوتا ہے۔ روح کی صحیح نوعیت یہ ہے کہ وہ نصب العین کے حصول کے لئے مادہ کو استعمال کرتی ہے اور اس کو اس طرح ڈھالتی ہے کہ اس سے اپنے ارادوں کی تکمیل کر سکے۔ اگر روح کو بالکل منفعلانہ حیثیت دی جائے تو اس سے انسانی انفرادیت، اس کے جذبات، اس کے بلند عزائم، اس کی اخلاقی حیثیت سب ختم ہو جاتی ہے۔ یہ صحیح ہے کہ مادہ کی کثافت روح کی پاکیزگی کو آلودہ نہیں کر سکتی۔ (جیسا کہ دوسرے باب میں تفصیل سے مذکور ہے) لیکن یہ اس لئے نہیں کہ روح میں آلودہ ہونے کی فطری خاصیت نہیں بلکہ صرف اس لئے کہ روح میں یہ فطری صلاحیت موجود ہے کہ اگر اس کے سامنے بلند مقاصد ہوں تو ان آلودگیوں سے طوط ہوئے سے بچ سکتی ہے۔ روح جامد نہیں، نو پذیر ہے، ساکن نہیں بلکہ متحرک ہے، اس پر واردات کا عکس نہیں پڑتا بلکہ وہ خود ان وارداتوں کو پیدا کرتی اور ان سے اثر پذیر ہوتی ہے، وہ مادے کی جنبش و حرکت کا مشاہدہ نہیں کرتی، کیونکہ

مادہ تو محض سکون و جمود ہے، بلکہ جنبش و حرکت کا ماتخذ خود روح ہے اور اس کائنات میں ساری جنگ و اگرچہ مادہ کے وجود سے ہے تاہم اس میں یہ حرکت پیدا کرنا روح کے بغیر ممکن ہے۔

ایک دوسری جگہ (۱۵: ۷) روح کے تعلق لکھا ہے کہ وہ خدا کا قدیم حصہ ہے تو پھر سوال یہ ہے کہ جب انسانی روح خالق کائنات ہی کی ایک محدود شکل ہے، وہ خدا جسے نیندا اور انگہ کبھی نہیں آتی اور جو مسلسل حرکت اور عمل سے کبھی عاجز نہیں ہوتا (۱۲: ۳) تو پھر روح انسانی کس طرح ساکن و جامد ہو سکتی ہے؟ درحقیقت یہ تضاد صرف اس لئے پیدا ہوتا ہے کہ گیتا کے بنیادی روحانی نظریہ حیات میں سائنکیمیک خالص مادہ پرستی کے لئے کوئی گنجائش تھی ہی نہیں۔

پراکرتی کا تمام عمل ان میں صفات (گن) کی وجہ سے ہے جن سے مل کر پراکرتی وجود میں آتی ہے۔ گن کے لغوی معنی رشتی کے بل کے ہیں اور اسی لئے گن کا یہاں مفہوم صفت نہیں جو عام طور پر متداول ہے بلکہ حصے ہیں جن سے پراکرتی کا وجود بنتا ہے۔ تین گن سئو، جس اور تیس ہیں۔ سئو، سفید حصہ، وہ جزو ہے جو پاک، صاف، روشنی دینے والا نیک اور صادق ہے۔ دوسرا رجن، سرخ حصہ جس سے عمل بوجہ بادلے چینی، قوت کا اظہار ہوتا ہے۔ تیسرا تمس، سیاہ حصہ، ہر اس چیز کا نمایندہ ہے جو بھاری، سیاہ، جمود اور سکون کی یاد دلاتی ہے۔ ان کے مختلف نسبتوں میں ملنے سے اشیاء کا اختلاف پیدا ہوتا ہے گیتا کے نزدیک پراکرتی سے جو گن ظاہر ہوتے ہیں، اس سے کوئی انسان کیا دیا بھی محفوظ نہیں۔ انہیں تین گنوں نے انسان کو کائنات کی زنجیر اور زندگی کے چکر میں گرفتار رکھا ہے۔ صحیح آزادی ان گنوں سے بالاتر ہونے کا نام ہے۔

یہاں بھی وہ تضاد نظر آتا ہے جو روح کے سلسلے میں ہم دیکھ چکے ہیں۔ انسانی

زندگی کا جو نقشہ گیتا کا تمام قصہ ہمارے سامنے پیش کرتا ہے یعنی مسائل کی پیچیدگی اور انسانی ذہن کی غلط فہمیاں جو اس کو ان مسائل سے دوچار ہونے کی بجائے ان سے فرار کا آسان راستہ دکھاتی ہیں ہمیں سبق نہیں دیتا کہ ہم اپنے جسم و روح اور اس کے تمام گمنوں اور خصوصیات سے بالاتر ہو کر دنیا کو ترک کر دیں۔ اس قصہ کا صحیح مقصد تو یہ ہے کہ ہم اپنی تمام مجبوریوں، اپنی تمام حدود اور زنجیروں کو قائم رکھتے ہوئے اپنے لئے فلاح اور سعادت کا ایک اور صرف ایک راستہ اختیار کریں جس سے خدائے عالم و قدوس کی رضا اور خوشنودی حاصل ہو اور یہ رضا بقول گیتا وہی ہے جس میں ہماری فلاح و بہبودی مضمر ہے۔ (۱۸: ۶۴)

گیتا کے مصنف کا اصل موضوع انسان اور اس کی سعادت اور شغلات ہے۔ یہ صحیح ہے کہ تمام کائنات، بے جان اور جاندار، خدائے تعالیٰ کے مظاہر ہیں لیکن انسان اس کائنات کا سرتاج اور تمام مخلوقات میں سے افضل ترین ہے۔ وہ صرف انسان ہی ہے جس کو قوت اختیار دیا گیا ہے جس کی مدد سے اگر وہ چاہے تو فلاح حاصل کر سکتا ہے اور اگر وہ چاہے تو اپنے لئے مصیبت اور عذاب کے دروازے کھول سکتا ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ گیتا کے مختلف اشلوکوں کا مطالعہ کرتے وقت بعض جگہ خدا کی مطلق قدرت کا اظہار ایسے لفظوں میں کیا گیا ہے جس سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ انسان اس کائنات میں محض ایک بے جان متکا ہے جس کو حوادث اور قضا و قدر کی ہوا جس طرف چاہتی ہے اڑنے کے لئے پھرتی ہے ایک ختم ہونے والی حرکت اسے ایک بے جان مشین کی طرح بلا مقصد گھمائے رہتی ہے۔ (۱۸: ۵۹-۶۱) انسانی نفس محض ایک بے حس مشین کا آلہ کار ہے اور جو کچھ اس سے ظہور پذیر ہوتا ہے اس کے لئے وہ بالکل مجبور ہے کیونکہ اس میں اس کی اپنی مرضی یا ارادہ کا کوئی دخل نہیں (۱۱: ۳۲-۳۳) لیکن ان الفاظ سے جو کچھ

بند فہمی پیدا ہوتی ہے وہ اصل قصہ کی نوعیت اور اس کے مقصد سے دور ہو جاتی ہے۔ چنانچہ جب کرشن تمام و فطرحم کرتا ہے تو آخر میں وہ ابن سے یوں مخاطب ہوتا ہے: "میں نے تمہیں یہ علم سکھایا ہے جو تمام رموز سرستہ کا ستراج ہے۔ اس پر غور و تدبیر کرو اور اس کے بعد جو تمہارے جی میں کئے کرو" (۱۸: ۶۳) یہ آخری الفاظ اس حقیقت کا اعلان ہے کہ گیتا کے مصنف کے نزدیک انسان با اختیار اور مؤثر ہستی ہے جو نیکی اور بدی کے راستوں میں تمیز کرنے کی صلاحیت رکھتا ہے اور اپنے ارادہ اور اعتقاد سے جس راستہ پر گامزن ہونا چاہے ہو سکتا ہے۔ جبری خیالات اور تصورات کی تشریح بہ آسانی کی جاسکتی ہے۔ یا تو یہ اس مصالحت کا نتیجہ ہیں جو بد میں حالات کی وجہ سے کی گئی اور جس کے باعث گیتا کے اصل متن کو محرف کیا گیا۔ دوسری معقول وجہ یہ ہم ہو سکتی ہے کہ خدا کی قدرت اور طاقت کا اظہار جب بھی کیا جائے گا اسی جگہ انسانی اثر اور انفرادیت کو ضرب پہنچی لازمی ہو جاتی ہے۔ خدا کا قابو مطلق ہونا اور انسان کا اعتبار ہونا، یہ دونوں باتیں اگرچہ عملی طور پر اپنی اپنی جگہ صحیح اور درست ہیں لیکن ان میں منطقی ربط پیدا کرنا عقل انسانی سے ماوراء ہے اور اسی لئے تمام مذہبی صحیفوں میں اس قسم کا تضاد نمایاں طور پر نظر آتا ہے۔

اس قصہ میں ابن ایک عام اوسط درجے کے انسان کا نمائندہ ہے۔ تمام اپنا آدمیوں کی طرح وہ بدی کی قوت سے واقف ہے اور اس سے خوف کھاتا ہے اور اسے قابو پانے کی کوشش میں مصروف۔ اس کا ضمیر اس کو فرض ادا کرنے پر اکساتا۔ لیکن احتیاط اور انسانی ہمدردی اس کا ماتھروک لیتی ہیں تاکہ وہ سمجھ سکے کہ اسے صحیح فرض کیا ہے۔ وہ اپنے آپ کو عاجز اور درماندہ محسوس کرتا ہے۔ وہ اپنی رائے اپنے فیصلہ پر عمل کرنے سے گھبراتا اور جھکتا ہے اس لئے لازماً اس نے اس شخص کی توجہ کی جس کو وہ اپنا دوست ہمارا و مونس سمجھتا ہے اور جس کی فرست اور دانا

اور صائب الرائے ہونے پر اس کو پورا اعتماد ہے اور اس کے ساتھ یہ کہ وہ اس پر اعتماد کے اس کو فیصلہ کا کفی اختیار بھی دے دیتا ہے اور جب وہ فیصلہ دیتا ہے تو اس کے مطابق عمل کرنے میں اس کے دل میں کسی قسم کی گھٹن محسوس نہیں ہوتی بلکہ یہ حین خاطر وہ اس کو گزر رہے پر آمادہ ہو جاتا ہے۔ وہ کشتی بہادر ہے اور اس کی عمر کا کافی حصہ مختلف قسم کی جنگوں اور شہادت میں گزرا ہے اور اس لئے وہ اپنے اعمال میں باتنا ہی دیر اور جری ہے جس طرح اس کے خیالات و عزائم بلند ہیں، وہ حقیقت اور سچائی کو تسلیم کرنے کے لئے اسی طرح کمر بستہ ہے جس طرح وہ دشمن کے مقابلہ پر ہر میدان میں نکل آتا ہے اور سچائی کے لئے وہ ہر خطرہ مول لینے کے لئے تیار ہے۔ لیکن سوال تو یہی ہے کہ وہ سچائی کیا ہے؟ وہ پورے دل و جان سے اس کا طالب ہے۔ جب کرشن نے اس کو صراطِ مستقیم کی راہ دکھائی چاہی تو اس نے اس پر سوالات کی بوچھاڑ کر دی صرف اس لئے کہ اس کے قلب و ذہن میں کسی قسم کے شکوک و شبہات نہ رہنے پائیں۔ وہ کوئی غیر معمولی عقلی صلاحیتوں کا مالک نہیں جو محض اشاروں سے بات کی تہ تک پہنچ سکے وہ تو ہر بات کی کھوج بحال کر حقیقت کا معائنہ کرنا چاہتا ہے۔ وہ عملی انسان ہے جو اپنے روزمرہ کے فرائض میں منہمک ہے۔ وہ مزناض راہب یا سادہو نہیں جو اس دنیا کو خیر باد کہہ کر زندگی کی کش مکش اور فرائض کی ادائیگی سے بالاتر ہو گیا ہو اور جس کے نزدیک عمل بے معنی ہو چکا ہو۔ گیتا کا پیغام ایسے ہی آدمی کے لئے ہے۔

جب ہم اس تمام مابعد الطبیعیاتی مباحث سے قطع نظر کر لیں تو گیتا کا آدمی درحقیقت ہماری ہی ذات کا عکس ہے۔ وہ سوچتا ہے، محسوس کرتا ہے اور ارادہ کرتا ہے۔ وہ اس خارجی کائنات میں زندگی گزارتا ہے اور اسی تعلق سے اس کو مڑائی کا طرف ترغیبات کا سامنا کرنا پڑتا ہے اور رنج و خوشی وغیرہ تمام تقابلی جذبات کا بوتہ ہوتا ہے۔ وہ اکثر اپنی جلی خواہشات کا شکار ہو جاتا ہے۔ خواہش، غصہ، لالچ، محبت

نفرت، وہ تصورات کا عمل بناتا ہے اور ان کے حصول کے لئے آمادہ عمل ہو جاتا ہے۔ ان تمام خواہشات و جذبات و تصورات کے گورکھ دھندوں میں مصروف ہوتے ہوئے بھی بعض دفعہ اس کے دل میں یہ احساس ابھرتا ہے کہ یہ زندگی شاید محض سراب ہے، دھوکا اور مایا ہے اور حقیقت اس خارجی کائنات میں جلوہ گر نہیں بلکہ اس پردہ میں مستور پنہاں ہے۔ کیا اس پردہ کو ہٹائے بغیر وہ حقیقت مطلقہ کا مشاہدہ کر سکے گا؟ کیا یہ ڈھلنے والی اور غروب و فنا ہونے والی چیزیں حقیقت ہیں یا وہ کوئی ایسی پائدار اور لافانی شے ہے جو ان آفلین کے پیچھے چھپی بیٹھی ہے؟ کرشن اپنے وعظ کے آغاز ہی میں ارجن کو اس حقیقت سے آشنا کرتا ہے کہ یہ جسم اور کائنات سب فانی ہیں اور حقیقت صرف وہ روح ہے جو اس مرنے والے جسم میں پنہاں اور کار فرما ہے۔

انسان کو اپنے پانچ حواس کے ذریعے خارجی کائنات کا مکمل علم حاصل ہوتا ہے۔ یہ اب انسان کے اختیار میں ہے کہ وہ ان تاثرات کو قبول کرے اور ان کے مقنییات کے مطابق اپنی زندگی کو ڈھلے یا منیدک کی طرح جو اپنے تمام جسم کو ایک نول کے اندر چمپا لیتا ہے اس بیونی دنیا سے قطع تعلق کرے۔ اگر پہلا طریقہ اختیار کیا جائے تو دنیا کی محبت اور اس کے تقاضے انسان کو ایک اور راستے پر لے جاتے ہیں جن کے باعث ہر آدمی دولت، عزت، شہرت وغیرہ کی خاطر بہت سی کٹھن منزلوں سے گزرتا ہے۔ جو چیز وہ حاصل نہ کر سکے اس کی تمنائیں اس کی نیند حرام ہو جاتی ہے اور جو چیز اسے مل جاتے اس کی محبت میں اتنا گرفتار کہ ہر دوسری بات سے غافل و بے پروا۔ اگر کسی طرح یہ محبوب چیز اس سے چھن جلتے تو بس ہر قسم کا غصہ اور نفرت اس کی عقل و ہوش کو کھودینے کے لئے کافی ہے۔ گیتا کے نزدیک یہ الفت و محبت (کام) نفرت و مختار (کرو دھ) لالچ وطمع (لو بھ) تمام انسانی گناہوں کی جڑ اور بنیاد ہے۔ یہی اسے بڑے خیالات اور عمل کی ترغیب دیتے ہیں، یہی اسے حقیقت کے علم سے محروم رکھتے ہیں اور

اس طرح اس کی زندگی کو بے راہ روی میں مبتلا کر کے اسے حقیقی سعادت سے ہمیشہ کے لئے محروم کر دیتی ہیں۔

لیکن یہاں پھر وہی تضاد نمایاں ہوتا ہے۔ کیا زندگی کا صحیح مقصد اس کائنات سے بے تعلق ہونا ہے یا اس کائنات کو اپنی ضروریات اور فرائض کی خاطر مسخر کرنا اور اس اخلاقی معاملہ کو حصول کیلئے مدد لینا؟ اگر محض بے تعلقی ہی مقصود اعلیٰ ہو تو پھر رجن کے شکوک و شبہات اس میدان کا رزار سے گھبرا کر کرشن سے مشورہ طلب کرنا، بسعی بے معنی اور لغو معلوم ہونے لگتا ہے۔ گناہ اس خارجی ماحول کے مختلف تاثرات میں الجھنے سے پیدا نہیں ہوتا، کیونکہ جب انسان یہاں پیدا ہوا ہے تو الجھنے کے بغیر اس کا ایک قدم بھی نہیں اٹھ سکتا۔ گناہ کا اصلی باعث اس حقیقتِ مطلعہ، اس مروج روحانی سے اپنے آپ کو منقطع کرنا ہے۔ اس خارجی ماحول سے تعلق قائم رکھنا بھی ضروری ہے اور اس تعلق کی بنا پر گناہ کا پیدا ہونا اکثر دفعہ لازمی ہو جاتا ہے۔

چوں بروید آدم از مشیتِ گلے بادے با آرزوئے در دے
لذتِ عصیانِ پشیدن کا رادست غیر خود چیزے ندیدن کا رادست
زانکہ بے عصیاں خودی ناید بدست تا خودی ناید بدست آید شکست

دوسرے لفظوں میں انسانی زندگی کی مشغولیتیں اور گناہ بہت حد تک لازم طرہ ہیں اس لئے محض گناہ کے خوف سے خارجی ماحول سے کنارہ کشی زندگی سے فرار کے مترادف ہوگی۔ گناہ انسانی کمزوری کی علامت ہے لیکن اگر دل سے توبہ نہ کرنی جائے تو گناہ کا دھبہ بالکل مٹ جاتا ہے اور انسان کا دل ویسے ہی پاک و صاف ہو جاتا ہے جیسا کہ گناہ سے پہلے تھے۔ زندگی اور معاشرے میں رہتے ہوئے انسان سے فرائض کی ادائیگی میں اکثر دفعہ کوتاہیاں ہوتی رہتی ہیں۔ ان کوتاہیوں سے بچنے کی کوشش کرنی ضروری ہے لیکن اگر انسانی فطری کمزوری سے یہ فروگزاشتیں ہوتی رہیں تو

اینا پرفرائض کی ادائیگی اور معاشری تعلقات سے علیحدگی خود ایک عظیم گناہ
 ہے۔ صحیح راہ عمل یہی ہے کہ حتی الامکان ہم زندگی کے مسائل سے دو چار ہوں
 غلطیوں اور کوتاہیوں پر پشیمان ہو کر توبہ کرتے چلے جائیں اور کوشش کریں کہ
 ان سے بچتے رہیں۔

گرچہ نفوس مراد زراہ صواب از عظم در گزر، غند گناہم پذیر
 نیک آدمی وہ ہے جو اس معاشرے میں اپنے مقام کے مطابق فرائض کی ادائیگی
 و جان سے مشغول ہو۔ گناہ کے الفاظ میں وہ شخص دیتاؤں کے زمرہ میں شامل ہے
 ، سیرت بلند، جس کا دل اپنے مقصد کے حصول میں منہمک اور جس کا ذہن اس
 کے مناسب ذرائع کو استعمال کرنے میں ہر لمحہ تیار ہو۔ اگرچہ ایسے ہی انسان
 ملے۔ مگر شے نے ان نیک انسانوں کی بہترین صفات کا ذکر کیا ہے۔ نیک، خلوص،
 نس، پاکیزگی، حیا، جرات وغیرہ ان کے برعکس آدمی وہ ہیں جن کا ٹھکانا
 الشرائع کے شیطانی گروہ کا مسکن ہے جو نفاق، غرور، غصہ، نفرت اور ہٹ دھرمی
 میں جو خدا اور انسانوں کے دشمن اور اس چند روزہ زندگی کے اعمال اور
 پریشان ہو گئے۔

”خدا نے کہا: بے خوفی، دل کی پاکی، علم کی تحصیل میں انہماک، سخاوت، ضبط
 ، قربانی کا جذبہ، کتاب مقدس کی تلاوت، بدیوں سے اجتناب، صاف گوئی،
 کے لئے جذبہ احترام، اعتدال پسند طبیعت، چٹل خوری اور گالی گلوچ سے زبان
 ناب، خواہشات سے پرہیز، استقلال، حیا، نرمی، جوش، مصیبتوں اور تکلیفوں
 ، نفرت اور حقارت اور غرور سے علیحدگی، یہ صفات ہیں ان انسانوں کی جو
 انی دنیا میں پیدا ہوتے ہیں۔

نفاق، غرور اور خود ستائشی، غصہ، ضد اور جہالت، یہ صفات ان انسانوں

کی ہیں جو شیطانی گروہ سے تعلق رکھتے ہیں“ (۱۶: ۱-۳)۔
 لیکن ایسے بلند اخلاقی مواضع کے ساتھ ساتھ یہ غیر اخلاقی تصویر بھی ملتا ہے کہ
 جب انسان ایک خاص منزل سے بالا ہو جائے تو اس کے لئے نیکی اور بدی کا اختیار
 ختم ہو جاتا ہے۔ یہ کائنات محض ایک کھیل ہے جس میں مختلف انسان نیکی اور بدی
 کا کردار ادا کرنے کے بعد پردہ کے پیچھے چلے جاتے ہیں۔ نہ ان کی کوئی خودی ہے
 اور نہ اختیار۔ خودی اور اختیار کا احساس محض ایک سراب ہے جس کو وہ جہالت
 سے حقیقت سمجھ ہوئے ہیں۔ ”اگر تم“ میں ”یا وجود کے تصور پر تڑپتے ہو اور یہ خیال کرتے
 ہو کہ میں نہیں لڑوں گا، تو تمہارا یہ ارادہ بے کار ہے، قدرت (یعنی پر اکرتی جو حقیقت
 فعال ہے، تمہیں مجبور کرے گی۔ اے کنتی کے بیٹے، تم اپنے کرموں اور اپنی فطرت کے
 ہاتھوں مجبور ہو کہ جو فعل تم اپنے ارادہ اور خواہش سے نہیں کرنا چاہتے وہ تم سے
 تمہاری مرضی کے خلاف سرزد ہو گا۔ اے ارجن خدا ہر شے کے دل میں مکیں اور اپنی
 مایا کی قوت سے تمام مخلوق کو بچاتا رہتا ہے“

ایک منزل تک نیکی اور بدی کے درمیان جنگ جاری رہتی ہے۔ انسان اپنی
 پوری قوت اور خلوص سے نیکی کو پسند کرتا ہے اور بدی کو نہ صرف رد کرتا ہے بلکہ اسکی
 انتہائی کوشش ہوتی ہے کہ بدی کی طرف رجحان اور بدی کا وجود ختم ہو جائے۔ لیکن گتیا
 کے نزدیک یہ آخری منزل نہیں۔ انسانی زندگی میں ایک ایسا مرحلہ بھی آتا ہے جب وہ
 اس نیکی اور بدی کی تمیز سے بالا ہو جاتا ہے اور اس کے لئے بدی بھی ویسی ہی بے ضرر
 ہوتی ہے جیسا کہ نیکی، نیک انسان اسی طرح خدا کے قانون مشیت کی پیروی کرتے ہیں
 جس طرح بڑے انسان۔ مذہب اور لائڈ ہب، دھرم اور ادھرم کی تمیز ٹھٹھ جاتی ہے
 چنانچہ کرشن ارجن کو کہتا ہے کہ تمام دھرم کو بالائے طاق رکھ دو اور صرف مجھ میں پناہ
 ڈھونڈو“ (۶: ۱۸)۔ یہ منزل دو حقیقت اخلاقی زندگی کی نہیں بلکہ بد اخلاقی کی ہے۔

انسان جب تک انسان ہے اور اس کائنات میں محاشرے کے مختلف بندھنوں سے وابستہ ہے، اس کے لئے نیکی اور بدی، دھرم اور آدھرم کی تمیز سے بالا ہو کر زندگی گزارنا ناممکن ہے۔ اگر وہ اس تمیز سے بلند ہونا چاہے تو اس کے لئے کوئی اعلیٰ زندگی نہیں بلکہ سفلی زندگی ہوگی، خالص بد اخلاقی اور بدی کی زندگی ہوگی جس میں نیکی کا نام تک بھی نہیں ہوگا۔

آدمی کی موت کے بعد اس کی روح کچھ عرصے کے بعد دوسرے جسم میں منتقل ہو جاتی ہے جس طرح ہم پرانے کپڑے اتار کر نئے کپڑے پہن لیتے ہیں (۲۶: ۲۲) یہ نیا جسم اس کی پہلی زندگی کے کاموں کی نوعیت کے لحاظ سے مقرر ہوگا۔ یہ پیدائش و موت کا چکر پونہی چلتا رہے گا حتیٰ کہ انسان اس سے نجات حاصل کر سکے۔

یہ مسلسل پیدائش (سلسلہ) کا نظریہ جس کو تناسخ ارواح بھی کہا جاتا ہے ہندوؤں کے نظریہ کرم سے وابستہ ہے اور قدیم آپنشدوں کے زمانے سے ہی ہندو نظریہ حیات کا ایک اہم جزو بن چکا تھا۔ چنانچہ ہندوستان کے ہر مذہب اور ہر مکتب فکر میں یہ تصور موجود ہے اور اسی کی بنا پر ان کے نظریہ اخلاق میں نجات کو ایک نمایاں جگہ حاصل ہے۔ اس دوری تصورِ زمان کا لازمی نتیجہ یہ ہے کہ انسان اپنے آپ کو اس کائنات میں ایک مجبور قیدی سمجھنے لگتا ہے اور اس بنا پر اس کا نظام اخلاق اس بنا پر تعمیر ہوتا ہے کہ وہ کس طرح اور کیسے اس دنیا کی ذمہ داریوں سے بچ سکتا ہے، کیسے وہ اس زندگی کی مصیبتوں سے نجات حاصل کر کے اپنی روح کو مادی آلاتوں سے طوط ہوئے سے بچائے۔ یہ سبھی اخلاق اور سبھی نظریہ حیات اسی دوسری تصورِ زمان کا نتیجہ ہیں اور افسوس ہے کہ گیتا جیسی جہاد کی تلقین کرنے والی اور زندگی کی کشمکشوں سے مردانہ وار مقابلہ سکھانے والی کتاب بھی اس متعینہ تصور سے نہ بچ سکی۔

چونکہ اخلاقی زندگی کا مقصد زندگی سے نجات ہے اس لئے انسان کا فرض ہے کہ

ضبطِ نفس سے کام لے۔ اگر نفس کی خواہشات کو بے لگام رہنے دیا جائے اور اس دنیا کی دلچسپیوں میں دل لگایا جائے تو موت اور پیدائش کے چکر سے نجات ناممکن ہو جائیگی۔ اس لئے بدی کے سرچشے کو شروع ہی میں بند کرنا ضروری ہے اور اس لئے نفس انسانی کی اصلاح کے لئے اخلاقی ضابطہ کی اہمیت واضح ہے۔ گیتا کی اصطلاح میں اسے یوگ کہا گیا ہے۔ یوگ کے لغوی معنی اتحاد کے ہیں اور آغاز سے ہی اس سے مراد ضبطِ نفس کا وہ نظام ہے جس کی مدد سے ایک فرد خدائے مطلق کی ذات میں وصل حاصل کر سکے۔ جگوت گیتا میں جہاں کہیں لفظ یوگ اصطلاحی معنوں میں مستعمل ہوا ہے اس سے مراد یہی ضبطِ نفس ہے یا ضبطِ نفس کا کوئی طریقہ۔ جب کرم یوگ، جنان یوگ اور بھگتی یوگ کی اصطلاحیں استعمال ہوئی ہیں ان سے مراد بالترتیب ایسا ضبطِ نفس ہے جو صحیح عمل، صحیح علم اور صحیح عبادت سے حاصل ہوتا ہے۔ یہی گیتا کی خوبی ہے کہ اس میں انسان کی فطرت کا صحیح اور مکمل تصور موجود ہے۔ اس کے ذہنی، عملی اور جذباتی رجحانات کے اظہار کیلئے مساوی طور پر واقع فراہم کئے گئے ہیں۔ نہ وحدت وجود کی طرح صرف علم پر زور ہے اور نہ صوفیانہ اور مروجہ یوگ کی جذباتی مذہبیت پر اتکال کی گئی ہے بلکہ ان سب کو ملا کر ایک معتدل نظامِ عمل پیش کیا گیا ہے۔ کرشن اپنے مکالمہ کے دوران میں بعض دفعہ ان لوگوں کا ذکر کرتا ہے جنہوں نے علم کی خاطر عمل کو خیر باد کہا یا جنہوں نے اس کی عبادت سے منہ موڑ کر حقیقتِ مطلقہ کو جاننے پر اپنا زور صرف کر دیا۔ لیکن یہ ذکر ذکرِ خیر ہی ہے مگر اس کے باوجود وہ اہلِ حق کو یہی مشورہ دیتا ہے کہ ان کی پیروی نہ کی جائے کیونکہ علم بغیر عمل کے بیکار محض ہے۔ جو لوگ حقیقتِ مطلقہ کا مشاہدہ کرنے یا اس کو جاننے کا راستہ اختیار کئے ہوئے ہیں وہ ممکن ہے کہ اپنی منزلِ مقصود تک پہنچ جائیں مگر یہ راستہ بہت کٹھن اور غیر فطرتی ہے۔ اس کی بجائے خدائے واحد کی پرستش اور عبودیت ایک فطری اور آسان راستہ ہے۔ اگرچہ بعض جگہ گیتا میں صاحبِ علم کی تعریف موجود

ہے اور دوسری جگہ بجکتی کے پیرو کی جتنی عبادت پر اپنی تمام توجہ کو مرکوز کرتا ہے۔ لیکن اس اختلاف کے ہوتے ہوئے بھی اگر غور سے مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہو گا کہ کرشن کے نزدیک احسن اور بہتر طریقہ۔ بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ صحیح اور فطری طریقہ۔ صرف دوسرا ہے۔ مثلاً باب ۷ شلوک ۷۱ اور ۷۲ میں عالم کی تعریف موجود ہے لیکن اس کے ساتھ ہی ساتھ یہ بھی ذکر موجود ہے کہ یہ عالم وہی ہو سکتا ہے جس میں بجکتی موجود ہو جو مجھے پر شوقم جانتا ہے اور جیسا کہ اوپر ذکر ہو چکا ہے پر شوقم کا تصور وحدت وجودی حقیقت مطلقہ نہیں بلکہ خالص مذہبی خدا ہے۔ اسی طرح باب ۷ شلوک ۴۶ اور ۴۷ میں ایک یوگی کی تعریف کی گئی ہے جو ریاضتوں سے نفس پر قابو پاتا ہے یا جو علم حاصل کا راستہ اختیار کرتا ہے یا جو اس زندگی کے عملی مسائل سے دوچار ہوتا ہے لیکن ایک صحیح اور بلند مرتبہ یوگی وہ ہے جو ان تمام باتوں کے ساتھ ساتھ خدائے واحد پر شوقم سے محبت کرتا ہے اس پر ایمان لاتا ہے اور اپنا تن اور من اس کے لئے وقف کر دیتا ہے۔ گیتا میں ضبط نفس کی تین مختلف منزلیوں کا ذکر آتا ہے جن میں سے یکے بعد دیگرے انسان کو گزرنا پڑتا ہے۔ پہلی منزل میں جو ابتدائی درجہ ہے صحیح عمل پر زیادہ زور دیا گیا ہے۔ دوسری منزل میں ریاضات اور مشاہدات یا علم کا درجہ ہوا دوسری منزل میں عبادت، وہ عبادت جس میں بندہ خدا سے بالکل قریب ہو جاتا ہے۔ یہ تین منزلیں انسان کی مذہبی زندگی کے نفسیاتی تجزیہ کے طور پر پیش کی گئی ہیں۔ پہلی منزل میں انسان کا عقیدہ بہت پختہ ہوتا ہے اور کسی قسم کے شکوک و شبہات اس کے ایمان میں خلل انداز نہیں ہوتے۔ اس منزل میں وہ مذہبی رسوم و اعمال میں منہمک رہتا ہے اس لئے نہیں کہ وہ ان سے کوئی روحانی فائدہ حاصل کرتا ہے یا کر سکتا ہے بلکہ اس لئے کہ وہ انہیں اپنے عقیدہ کے لحاظ سے مذہبی زندگی کا جزو سمجھتا ہے۔ لیکر اس کے بعد دوسری منزل کا آغاز اس وقت ہوتا ہے جب علم کی تحصیل سے اس کے

دل میں مختلف طرح کے پیچیدہ سوالات پیدا ہوتے ہیں۔ کیا واقعی کوئی خدا ہے؟ کیا مذہب اور اخلاق کی کوئی حقیقت ہے؟ ان تمام مراسم اور اعمال کی عقلی ضرورت کیا ہے؟ اس قسم کے شکوک انسانی زندگی کی اس منزل میں ہر شخص کو پیش آتے ہیں۔ بعض تو اسی لادریٹ میں کھو کر رہ جاتے ہیں اور بعض اس میں سے گزر کر ایک آخری منزل میں داخل ہو جاتے ہیں جہاں ان شکوک و سوالات کا تشفی بخش جواب مل جاتا ہے، وہاں وہ نئے سرے سے اعمال کی دنیا میں داخل ہو جاتا ہے۔ لیکن اب یہ رسوم و آداب تعلیمی نہیں رہتے بلکہ اس کی روح کے وجدانی تعلق کا اظہار بن جاتے ہیں۔ اب وہ ان تمام رسوم کو بجا لاتا ہے جو پہلی منزل میں اس سے سرزد ہوتے تھے لیکن اس وقت وہ ان میں روحانی لذت پاتا ہے۔ یہ اس کی نئی زندگی کا سرمایہ ہوتے ہیں۔ اب اس کے دل اور ذہن، قلب و روح میں ہم آہنگی ہوتی ہے اور اس کی زندگی اپنے کمال کو پہنچ کر خدائے مطلق کا مکمل اظہار بن جاتی ہے۔

کرم یوگ تناسخ کے مسئلے کی بنیادی روح یہ ہے کہ اس زندگی میں جو کام انسان کرتا ہے اس کا پھل اسے ضرور ملتا ہے۔ اگر وہ عمل بُرا ہے تو اس کا بُرا نتیجہ تو ظاہر ہو گا لیکن اگر وہ عمل اچھا بھی ہو تب بھی اثر دکھائے بغیر نہیں رہتا اور کاموں کا یہ اثر ہے جو انسان کو زندگی اور موت کے دائمی چکر سے نجات حاصل نہیں ہونے دیتا۔ بھگوت گیتا میں اس بنیادی نظریے کو تھوڑی سی ترمیم کے بعد تسلیم کیا گیا ہے۔ کرشن کے نزدیک وہ کام جو کسی مادی یا روحانی فوائد کو مد نظر رکھ کر کیا جائے بیکار ہے۔ اسی طرح وہ ان مفکرین کے بھی خلاف ہے جو یہ کہتے ہیں کہ چونکہ ہر قسم کا عمل انسان کو آواگون کے چکر میں مبتلا کرتا ہے اس لئے نجات کا بہترین راستہ یہ ہے کہ عمل سے مکمل دستبرداری کر لی جائے۔ گیتا میں ان لوگوں کے خلاف سخت الفاظ استعمال کئے گئے ہیں جو قربانی محض اس لئے دیتے ہیں تاکہ انہیں وہ اجر حاصل ہو جن کا ویدوں میں ذکر ہے۔ اس کے

نزدیک نجات کا یہ راستہ نہیں مددِ حافی جنت کی خوشیاں خواہ کتنے ہی طویل اور غیر محدود عرصے تک قائم رہیں آخر خدا کا ران کے بعد اس دنیا میں دوبارہ پیدائش ہوتی ہے تو پھر خوشیاں اور ان کی متناسب بے کار اور بے معنی حقیقتیں ہیں۔ اس کے دوسری طرف خالص اور مکمل بے عملی کا راستہ ہے جو پہلی حالت سے بہتر لیکن ناممکن العمل ہے۔ پیدائش سے لے کر موت تک انسان عمل کرنے پر مجبور ہے اس کے بغیر اس کی زندگی ایک لمحے کے لئے بھی نہیں قائم رہ سکتی۔ کام کرنا نہ صرف ضروری ہے بلکہ صحیح راستہ ہے اور اگر سب لوگ بے عملی کا طریقہ اختیار کر لیں تو انسانی زندگی ختم ہو جائے، تہذیب و تمدن کا نشان مٹ جائے اور کائنات کا ارتقاء ہمیشہ کے لئے ٹرک جائے۔ اب سوال یہ ہے کہ ایک طرف تو کام کرنے سے انسان آدھا گون کے چکر میں پھنس جاتا ہے اور دوسری طرف کام کرنے کے بغیر کوئی چارہ بھی نہیں تو پھر اس تضاد کو رفع کیسے کیا جائے؟ اس مقصد سے نجات کا کوئی راستہ ہے؟ وہ کیا طریقہ اختیار کیا جائے کہ انسان معاشری زندگی کے فطری تقاضوں کو پورا بھی کر سکے اور ان تقاضوں کی تکمیل سے جو مشکلات پیش آئیں ان سے بھی عہدہ برآ ہو سکے؟ یہی وہ تضاد تھا جس کی بنا پر ہندوستان کے اکثر مفکرین نے زندگی سے فراہ کا سبق دیا تھا۔ گوتم کی نگاہ میں اس کا صحیح حل یہ تھا کہ انسان خواہشات کو بالکل کھل دے۔ لیکن یہ حل درحقیقت حل نہ تھا بلکہ انسانی فطرت کے خلاف جنگ تھی جس میں کامیابی ناممکن تھی اور ایسے راستوں کی مشکلات کو دیکھتے ہوئے ہی ان تمام مفکرین میں قنوطیت کی طرف رجحان ایک فطری امر تھا چونکہ انسان آسانی سے اس منزل کی طرف نہیں چل سکتا اس لئے افسانیت کا انجام کچھ خوش آئند نہیں اور دکھ اور مصیبت کا مداوا ناممکن ہے۔ لیکن کرشن نے ان تمام مشکلات کا ایک اور ایک ہی صحیح راستہ تجویز کیا۔ عمل کرنے سے جو الجھن پیدا ہوتی ہے وہ کرشن کے نزدیک محض عمل میں نہیں بلکہ اس نیت اور مقصد میں ہے جو اس عمل کا صحیح موجب ہے۔ اگر انسان اپنا زاویہ نگاہ بدل لے

اگر اس کا مقصد حیات صحیح ہو، اگر اس کے عمل میں خلوص کا جذبہ ہو یا قرآن کی زبان میں وہ حقیقی تقویٰ اختیار کرے اور اس کے قلب و ذہن میں خالق کائنات کی ملاقات کی توقع ہو اپنے ہر عمل میں وہ حدود و اندکاپورا پورا احترام کرے تو ایسے عمل سے وہ ہر قسم کے غم و فکر سے بے نیاز ہو سکتا ہے۔ اس زندگی میں جب تک دکھ، بدی، گناہ، نا انصافی اور ظلم موجود ہیں، تب تک انسانوں کے لئے عمل کرنا ضروری ہے۔ کیونکہ زندگی کا مقصد و حید یہی ہے کہ بدی ختم ہو جو فساد کی اصل وجہ ہے اور نیکی کا رواج ہو جو امن، سعادت اور بھلائی کی بنیاد ہے۔ ارجمت نے ایک ایسے ہی نازک موقع پر اپنا ہاتھ روک لیا تھا کہ کہیں اس کے عمل کے نتائج اس کے لئے نجات کا راستہ بند نہ کر دیں لیکن کرشن نے اسے یہ سمجھایا کہ تم دیری اور جرات سے قدم اٹھاؤ، کیونکہ تمہارا ہر قدم بدی اور فساد کو ختم کرنے کے لئے ہے۔ تمہاری لڑائی سلطنت کی توسیع کے لئے نہیں، شہرت اور عزت کے لئے نہیں، دولت و حشمت کے لئے نہیں بلکہ نیکی کی حمایت میں اور منکر کی مخالفت کے لئے ہے اور اس لئے یہ عمل تمہاری نجات کا ضامن اور معاشری فلاح و بہبود کا محافظ ہے۔

عمل کرتے وقت جذبات، خواہشات اور ہیجانات پر قابو پانا ضروری ہے، ذہن میں سکون اور اطمینان ہو، ہر شخص کے لئے دل میں محبت ہو، زندگی کی خوشیاں اور مصیبتیں اس کو اعتدال کے راستے سے نہ ہٹا سکیں، کسی قسم کی ذوقی غرض یا فائدہ متصور نہ ہو۔ اگر ان تمام رکاوٹوں سے بالا ہو کر صرف خدا کے مطلق کئے اعمال میں نہما کر ہو تو نجات یقینی ہے۔ خود خدا اس معاملے میں بہترین مثال ہے۔ کرشن ارجمت کو عمل کی اہمیت سمجھاتے ہوئے کہتا ہے: ان تین دنیاؤں میں کوئی عمل ایسا نہیں جس کو کرنا میرے لئے ضروری ہو۔ کوئی ایسی چیز نہیں جو میرے پاس نہ ہو اور جس کو حاصل کرنے کے لئے مجھے ہاتھ پاؤں ہلانے پڑیں لیکن اس کے باوجود میں ہر لمحہ حرکت اور عمل میں

۱۔ اگر میں نیند یا اونگھ میں مبتلا ہو کر عمل چھوڑ دوں تو لوگ میری پیروی کرتے ، تب ہی کے گڑھے میں گر جائیں اور میں فتنہ و فساد پیدا کرنے کا موجب ہوں گا ، لوں کو قتل و غارت کرنے کا ذمہ دار ہے (باب ۳، اشلوک ۲۲-۲۳)

ایسے حالات میں گیتا کے مصنف کے لئے وید اور آپنشدوں کی تعلیم کو کافی اہمیت مشکل تھا۔ ویدوں کا مذہب تقریباً اسی قسم کا تھا جو حضرت عیسیٰ کے لئے میں یہودی علماء کے ہاں پایا جاتا تھا اور جس کے خلاف حضرت عیسیٰ نے پریوچ کیا تھا۔ ایسے مذہب کا دار و مدار محض چند ظاہری رسوم کی ادائیگی پر تھا۔ انسانی کی اخلاقی تعمیر اس کے دائرہ عمل سے باہر تھی۔ اس کے دوسری طرف آپنشدوں کے مسائل کو خالص اور خشک فلسفیانہ رنگ میں دیکھتے اور پیش کرتے تھے۔ خدا نہ سنتا تھا، نہ دیکھتا، نہ محبت کرتا تھا اور نہ محبت کا طالب۔ وہ ایک خالص حضور تھا جس میں کوئی انفرادیت، کوئی شخص، کوئی زندگی یا حرکت نہ تھی۔ وہ بے جان، ساکن و جامد رنگن و بود تھا جسے شاید دھم کہنا بھی اس کی توہین تھی۔ نیتی یعنی نیستی و عدم ہی ایک صحیح لفظ تھا جو آپنشدوں کے خدا کے متعلق کہا جا رہا ہے۔ ایسے خدا کے ہوتے ہوئے کسی قسم کی مذہبی زندگی کا تصور ممکن نہ تھا۔ وہاں سستی بھی صحیح تھی، بت پرستی بھی صراطِ مستقیم، دہریت بھی اسی طرح مقدس جس طرح قی بے راہ روی ایسی حالتیں گیتا کے مصنف کا یہ قول بالکل صحیح تھا کہ ویدوں اور آپنشدوں کو چھوڑ کر ایک علیحدہ راستہ نکالنا ضروری ہے۔ ویدوں کا مقصد صرف رنگن ہیں، تم ان گنوں سے بالا ہو جاؤ۔ وہ لوگ بے وقوف ہیں جو ویدوں کے الفاظ پر اور مطلق ہیں (باب ۲، اشلوک ۳۵، ۳۶)

”جب تمہاری عقل جو شرقتی (وید اور آپنشدوں کے قوانین) کے باعث الجھن مبتلا ہے، سادھی (مراقبہ) میں مستقل ہوگی، تب تم نجات حاصل کر سکو گے۔“ (۵۳/۱۷)

نئے علم کو تلاش کرنے والے کو دیدوں اور اپ نشدوں سے آگے جانا ہوتا ہے (۱۴:۹)۔
 گیتا میں مختلف اعمال کو مندرجہ ذیل حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے:
 (۱) وہ مذہبی رسوم جو باقاعدہ ادا کئے جاتے ہیں۔
 (۲) وہ مذہبی رسوم جو بے قاعدہ ادا کئے جائیں۔

گیتا میں ان دونوں قسم کے اعمال کے لئے قربانی (یجن)، سجادات (دان)، اور
 مت (تپسیا) کا نام دیا گیا ہے۔ اول الذکر یعنی قربانی کی بہت اہمیت ہے، اور
 اس میں اول درجہ میں شمار ہوتی ہے، خواہ اس سے مراد حقیقی قربانی ہو یا اس کا وسیع
 یہ کیا جائے جس سے ہر قسم کی عبادت مراد ہوگی۔ اس وسیع معنوں میں دان اور تپس
 ایک قسم کی قربانی ہوگی۔

(۳) فطری کام یعنی وہ اعمال جو ہر ذات اور ورن کے مطابق ضروری ہوں۔

(۴) وہ تمام اعمال جو مہسانی ضرورت کو برقرار رکھنے کے لئے کئے جائیں۔

(۵) دیگر متفرق اعمال۔

اس فہرست کے پہلے چار قسم کے اعمال لازمی ہیں اور فرائض میں شمار کئے جاتے
 ہیں۔ مذہبی رسوم کو کسی حالت میں بھی ترک نہیں کیا جاسکتا۔ ورن ایک مقدس ادارہ
 ہے جس ورن میں کوئی شخص پیدا ہوتا ہے وہ اس کے پچھلے جنموں کے اعمال کا پھل
 اس لئے اس ورن کے مطابق جو اعمال اسے کرنے چاہئیں ان کو پورا کرنا اس کا
 قی فرض ہے۔ اگر وہ کوتاہی کرے گا تو وہ گناہ کا مرتکب ہوگا اور محاشرے میں فساد
 کرنے کا موجب ہوگا۔ اسی طرح مہسانی زندگی کو قائم رکھنے کے لئے تنگ دو فطری
 ہیں۔ وہ لوگ جو یہ سمجھتے ہیں کہ وہ اعمال کو ترک کر چکے ہیں وہ بھی درحقیقت اس چوتھی
 کے اعمال سے مستغنی نہیں ہو سکتے۔

اعمال کے برے نتائج سے محفوظ ہونے کے لئے انسان کو مندرجہ ذیل مختلف

سے گزرنا پڑتا ہے :

۱) سب سے پہلے خود غرضی کے جذبہ کو ختم کرنا ضروری ہے۔ جب تک ذہن میں یہ تصور موجود ہے انسان اوگون کے چکر سے نجات حاصل نہیں کر سکتا۔ جو نبی محض خدا کی رضا کی طلب پیدا ہوگی اور ہر کام دوسروں کی بھلائی کی خاطر کیا جائیگا۔ نجات نجات کا دروازہ اس کے لئے کھل جائے گا۔ اس کا نفس ہر لائش سے پاک اور قلب نور سے مزین ہوگا۔

۲) اس حالت کے بعد انسان مراقبات کی طرف زیادہ توجہ دیتا ہے۔ دنیا کے ان کو چھوڑ کر تنہائی میں کائنات اور خالق کائنات پر غور و تدبیر کرتا ہے۔ اس سے علم میں اضافہ اور خدا سے محبت میں شدت پیدا ہوتی ہے ایسی حالت میں اس کا ہر بلا کے حضور میں اظہارِ شکر اور عقیدت بن جاتا ہے۔

۳) آخری منزل زندگی ہی میں نجات کا پانا ہے۔ عمل سے ٹھسکا را پانا تو نامکن ہے۔ اب اس کے اعمال ہر قسم کے مقاصد سے پاک ہو چکے ہوتے ہیں۔ اب نجات کی تمنا نے دل میں پیدا نہیں ہوتی کیونکہ وہ نجات حاصل کر چکا ہوتا ہے۔ اس کی مثال ویسے ہے جیسا کہ کہار کے پیہ کی۔ جب کہار اپنا کام ختم کرتے وقت پیہ کو آخری ت دے کر ہاتھ اٹھا لیتا ہے تو پیہ کچھ دیر تک خود بخود چلتا رہتا ہے اور پھر رُک ہے۔ یہی مثال نجات یافتہ انسان کی ہے۔ وہ کام کرتا رہتا ہے مگر اس میں کسی ن یا تمنا کا وجود نہیں ہوتا حتیٰ کہ ایک دن اس کو موت اپنی آغوش میں لے لے۔

لیکن زندگی کے ان مختلف مراحل کا نقشہ گیتا کے بنیادی حرمی تصور حیات یک نہیں بیٹھتا۔ یہاں پھر وہی انفرادی اور غیر معاشری نقطہ نگاہ جھلک رہا ہے۔ فیانہ نظریہ حیات کا طرہ اقیانوس ہے۔ اگر ایک فرد معاشرہ کا جزو ہے اور اس کی

ہمگی کا مقصد انسانوں کی فلاح، نیکی کا حکم کرنا اور بدی سے روکنا ہے تو معاشرے سے رار کی اس میں کوئی گنجائش نہیں ہو سکتی۔ کیا قلب کی اصلاح، مراقبوں اور ریاضتوں، ضرورت انسان کو اس وقت پیش آتی ہے جب وہ معاشرتی زندگی کے تمام فرائض کو تم کر کے اور جوانی کی منزل گزار چکے کے بعد موت کے قریب پہنچا ہے یا ان کی اہمیت اس وقت ہوتی ہے جب وہ اس زندگی کا آغاز کر رہا ہوتا ہے؟

حقیقی سنیا س یہ نہیں کہ جب آدمی کسی گناہ یا لغزش کے قابل نہ رہے تو وہ زندگی لی لذتوں اور ذمہ داریوں سے کنارہ کش ہو جائے۔ حقیقی سنیا س یہ ہے کہ آدمی زندگی لی ذمہ داریوں کو اٹھاتے ہوئے، اس کی لذتوں اور آزمائشوں میں گھبرے ہوئے ان سے کنارہ کش نہ ہو اور دامن پچائے رکھے۔ یہ بھی ممکن ہے جب اس کے دل میں خدا پر ایمان ہو، اس کا قلب شکوک و شبہات سے پاک ہو اور روحانی محبت سے سرشار ہو۔ ایک مردح کے لئے سنیا س زندگی کی آخری منزل نہیں بلکہ پہلی منزل ہے اور یہی گیتا کا اصلی تقاضا بھی تھا۔

”اگر تم حق کی خاطر یہ جنگ نہیں کرتے، تو گویا تم نے اپنے فرض اور نیکی کو ترک کر دیا اور گناہ میں آلودہ ہو گئے.....“

اگر تم اس جنگ میں مر گئے تو تمہیں جنت ملیگی اور اگر کامیاب ہو گئے تو اس زمین کی حکومت۔

غمی اور خوشی، نفع اور نقصان، فتح و شکست تمہاری روح کے لئے یکساں ہونے چاہئیں۔ اس کے بعد جنگ میں شامل ہو جاؤ۔ پھر تمہاری روح گناہ سے پاک ہوگی؟ (۲: ۲۳، ۲۷، ۲۸)

تیسرے باب میں گناہ کی حقیقت بیان کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ دنیا کی ہر چیز فطرت صحیحہ پر پیدا کی گئی ہے اور اسی طرح انسان بھی۔ اگر انسان اس فطرت کی راہنمائی

لے تو گناہوں کی زندگی سے محفوظ رہ سکتا ہے۔

نام مخلوق اپنی اپنی فطرت کی راہ پر گامزن ہے۔ اس کو اس فطرت کے
 ن اور طرف لے جانا کیا فائدہ؟ ایک عالم آدمی بھی اپنی فطرت کے تقاضوں
 ہے لیکن خواہشات، پسند اور ناپسندگیاں میں لگی ہوئی ہیں۔ ان کی
 میں نہ آتا کیونکہ وہ روح کو صراطِ مستقیم سے ہٹکا دیتے ہیں۔
 اپنی فطرت کے مطابق کسی قانون کی پیروی کرنا اگرچہ اس میں غلطی ہو بہتر
 ہے ایک خارجی قانون کے....“

اس پر ارجح نے سوال کیا: اگر اپنی فطرت کی پیروی کرنے میں کوئی غلطی نہیں
 کون سی چیز ہے جو انسان کو گناہ کی طرف لے جاتی ہے باوجودیکہ وہ ارادی
 اس سے بچنے کی کوشش بھی کرتا ہے؟

ارشاد نے جواب دیا: یہ لالچ اور طمع اور ان کا ساتھی غصہ اور غضب ہیں
 ی روح کے دشمن ہیں جس طرح آگ کے ارد گرد دھواں لپٹا رہتا ہے
 بیشہ پر گرد و غبار اسی طرح یہ چیزیں روح کے گرد چمٹی رہتی ہیں۔ (باب ۳)

(۳۸-۳۴۱)

ننان یعنی علم یوگ۔ اخلاقی زندگی میں علم کی اہمیت سے انکار نہیں کیا
 لیکن تناسخ کے نظریے کے باعث جس میں ہر عمل کا نتیجہ اس دنیا میں دیا جا
 کی شکل میں نظر آتا ہے، ہندوستان کے مفکرین نے عمل سے بچ کر محض علم
 بے نجات پانے کا راستہ تلاش کرنا چاہا۔ اس سلسلے میں وحدت وجود نے
 مدد کی جب حق مطلق ہی صرف موجود اور فاعل حقیقی ہے اور تمام مخلوقات کا
 مادی اور ناپائیدار، محض اس حقیقت کا پرتوا اور عکس تو انسان کی فاعلانہ
 کا برقرار رہنا مشکل تھا چنانچہ ہندوستانی فلسفہ میں جس چیز پر زور

دیا جانے لگا وہ یہ تھا کہ اگر انسان عمل سے دستبردار ہو جائے اور ملکی حیثیت سے وہ اس چیز سے واقف ہو جائے کہ وجود و حقیقت اسی حق مطلق کو سزاوار ہے اور باقی سب کائنات اسی کی دوسری شکل — تو یہ علم ہی اس کی نجات کے لئے کافی ہے۔ کسی عمل کی ضرورت نہیں۔

یہی نظریہ گیتا میں بھی موجود ہے۔ ہندوستان کا کوئی مفکر جو آواگون کے چکر پر یقین رکھتا ہے اس نتیجہ کو تسلیم کرنے سے انکار نہیں کر سکتا چنانچہ علم کے ہوتے ہوئے انسان کو کسی عمل کی ضرورت نہیں۔ نیکی اور گناہ سب اس کے لئے بے کار ہوتے ہیں۔ باب چہارم میں مذکور ہے ”علم کی قربانی مادی قربانی سے بہتر ہے۔ علم وہ ہے جس میں یہ تمام عمل ختم ہو جائیں۔۔۔۔۔ جب یہ علم تمہارے پاس ہو گا، تو پھر تم کبھی بھی جہالت میں پھنس نہ سکو گے کیونکہ اس کی روشنی میں تمہیں معلوم ہو جائے گا کہ تمام کائنات کا وجود مجھ میں یعنی خدا میں ہے۔ اگر تم تمام گناہ گاروں سے بڑھ کر گناہ کرو، تب بھی علم کی کشتی میں بیٹھ کر بدی کے خوفناک دریا سے عبور کر سکتے ہو جس طرح آگ جل کر تمام ایندھن کو راکھ بنا دیتی ہے اسی طرح اے ارجن علم کی آگ تمام عمل کو غارت کر کے رکھ دیتی ہے“ (شلوک ۳۳-۳۴) اسی طرح باب ۱۳ میں ایک جگہ لکھا ہے کہ ”وہ شخص جو پُرش (خدا) اور پراکرتی (خارجی کائنات) کی حقیقت سے باخبر ہو جاتا ہے تو وہ اس علم کی بنا پر موت اور پیدائش کے چکر سے نجات پا جاتا ہے خواہ اس کے اعمال کی نوعیت کچھ ہو اور اس کی زندگی خواہ نیکی سے گزرے یا بدی سے“ (شلوک ۲۴)

لیکن زیادہ تر گیتا میں علم کی جائز حیثیت کو تسلیم کرنے کے باوجود عمل اور عبادت سے بے اعتنائی نہیں برتی گئی۔ اس علم کا مقصد انسانی زندگی کی مقصدیت، اس کا کائنات اور خالق کائنات سے تعلق کی وضاحت حاصل کرنا ہے تاکہ ہر انسان انکی روشنی میں اپنے اخلاق کی بنیاد استوار کر سکے۔ اس علم کو حاصل کرنے کے لئے اساتذہ

کی مدد لینا، کتبِ مقدسہ کا مطالعہ، ان کی قدیم و جدید تفسیروں پر غور و فکر کے ساتھ ساتھ ضبطِ نفس، مراقبات اور مشاہدات کا شغل سبھی ضروری ہیں۔ اس کے ساتھ ساتھ اس کو چاہئے کہ انسانی اعمال کی صحیح اہمیت کو محسوس کرے اور اپنے دل کو خواہشات سے پاک کر کے نیک نیتی اور جذبہٴ خلوص سے انسانی ہمدردی اور خدا کی عبادت میں متہمک ہو جائے۔ اس حالت کا بلند ترین درجہ وہی دنیا کی بھیر اور شور و شغب سے علیحدگی اور دیرانوں اور پہاڑوں کی تنہائیوں میں ریاضت کی مشق ہے جو گیتا کی بنیادی تعلیم سے کسی طرح بھی مطابقت نہیں رکھتا۔

بھگتی یوگ بھگتی کا طریقہ گیتا کا خصوصی پیغام ہے جس کی بنیاد ایساں (شرادھ) پر مبنی ہے۔ یہ طریقہ عبادت صرف اسی حالت میں اختیار کیا جاسکتا ہے اگر خدا کا تصور وجودی نقطہٴ نگاہ کے برعکس خالص توحیدی بنیاد پر مستحکم ہو یعنی وہ خدا جو واحد بھی ہے اور رحیم و کریم بھی جس سے محبت کی جاسکتی ہے اور جس کے جواب میں وہ محبت بھی کرتا ہے، جس کی مدد پر مکمل بھروسہ بھی کیا جاسکتا ہے اور جو اپنے بندوں کو راہنمائی اور مشکلات میں دستگیری بھی کرتا ہے۔ گیتا سے پہلے اس قسم کا تصور ہندوؤں کی مقدس کتابوں میں بالکل نہیں ملتا۔ رگ وید کے مختلف دیوتاؤں کی صفات پر اس طرح بیان کی جاتی ہیں اور ان کے تنزیہی پہلو پر اتنا زور ہے کہ محبت و رحم کے جذبات سے وہ بالکل عاری نظر آتے ہیں۔ دشمنو محافظ ہے اور وروناگنا ہوں کا معا کرنے والا۔ لیکن اس کے باوجود ان کی ذات میں وہ کشش نہیں جو توحیدی مذہبوں کے خدا میں جھلکتی ہے۔ آپ نشدوں کا خدا تو گویا بے جان اصولِ مطلق ہے جس میں رحم، محبت، راہنمائی، مدد کی توقع کرنا بالکل فضول ہے۔ چنانچہ ساری ہندو تار میں بھگوت گیتا ہی وہ پہلی کتاب ہے جس میں خدا کا تصور خالص توحیدی ہے اور جسے خدا کی عبادت اور اخلاقی زندگی میں انسانی جذبات کی تسکین کا پورا سامان مہیا

لیکن مذہب کا یہی جذبہ باقی پہلو ہے جو الاعتدال سے تجاوز کر جاتا ہے اور جس کی وجہ سے مذہبی عقائد اور اعمال میں بے شمار خرابیاں پیدا ہوتی ہیں چنانچہ گیتا میں بھگتی کا تصور بعد کے بھگتی کے تصور سے اپنی پاکیزگی اور بلندی کے لحاظ سے بالکل میسر نظر آتا ہے۔ اس سلسلے میں جو باتیں خاص طور پر قابل ذکر ہیں جن سے گیتا اور پورانوں کا فرق واضح ہوتا ہے صحیح ذیل ہیں:

د، گیتا میں کرشن جس سے محبت کرنے کا تقاضا کیا جاتا ہے، ایک ایسی ہستی ہے جو ہماری عبادت کے لائق ہے۔ انسان کی سیرت بالکل اسی طرح ڈھلتی اور تعمیر ہوتی ہے جس قسم کا عقیدہ اس کے دل و دماغ میں ہوتا ہے۔ اے بھارت ہر انسان کا ایمان اس کی فطرت کے تقاضوں کے مطابق بنتا ہے۔ انسانی روح گویا ایمان، علم صالح کی طرف رجحان، اپنی ذات اور وجود کائنات پر یقین کا نتیجہ ہے۔ جس قسم کا یلہ بیان ارادہ یا عقیدہ ہوگا، ویسے ہی انسان کی فطرت ہوگی۔ (۱۷: ۳) اگر کرشن کا تصور گیتا کی بنا پر کیا جائے تو وہ ایک ایسی ہستی ہے جو تمام کائنات سے محبت کرتی ہے اور جس کے دل میں ارجن کے لئے ایک خاص جگہ ہے اور جس کی راہنمائی اور ہدایت کے لئے وہ مناسب انتظام بھی کرتی ہے۔ ایسے خدا کی عبادت یقیناً اس کے پیرؤں میں ایک بلند اخلاقی کردار پیدا کر سکتی ہے۔ اس کے بالمقابل پورانوں اور بعد کی کتابوں میں کرشن کا تصور اس درجہ اخلاقی معیار سے گرا ہوا پیش کیا گیا ہے کہ اس سے کسی بلند مذہبی کردار کی توقع ایک عث توقع ہوگی۔

(ب) گیتا میں بھگتی یا محبت کا تصور محض وفور جذبات نہیں بلکہ انسانی فطرت کے تمام اجزاء اور عناصر کا ایک متناسب اظہار ہے جس میں معاشرتی فرائض اور عقلی مطالبات کا پورا پورا لحاظ رکھا گیا ہے۔ مذہبی زندگی میں جذبات کا ایک اہم مقام ہے لیکن گیتا میں اس عنصر کو عقلی زندگی اور علمی کاوشوں سے علیحدہ رکھنے کی

کوشش نہیں کی گئی اور نہ اس کی خاطر عمل اور علم کی تحقیر و ارکھی گئی ہے لیکن بہت جلد یہ اعتدال ہاتھ سے کھو دیا گیا اور بھگتی کے اس بلند عقود کے خلاف بالکل ایک عایمانہ نظریے پر عمل کیا جانے لگا جس میں علم و عمل کا کوئی مقام نہ تھا، معاشرتی زندگی کی ذمہ داریوں کو ترک کر کے محض تلخ اور رقص، اوراد و وظائف، مراقبات اور توجہ الی الغلب تک تمام کوششیں محدود ہو کر رہ گئیں۔ بھگتی میں وہی مبالغہ آمیزی شروع ہو گئی جو خالص علم کے حامیوں نے علم کے میدان میں کی تھیں۔

نظم کے آغاز میں ارجن کرشن کا بھگت یا پیارا ہے چونکہ وہ اس پر مکتل اعتماد کا اظہار کرتا ہے اور اس کے مشورہ کا طالب ہے اسی لئے اپنے آپ کو مکمل طور پر اس کے سپرد کر دیتا ہے لیکن جب گفتگو بڑھتی ہے تو ارجن کی بھگتی میں ترقی ہوتی ہے اور اب اس میں اس حالت کا احساس بھی پیدا ہوتا ہے۔ اسے محسوس ہونے لگتا ہے کہ جس شخص کو وہ محض ایک دوست سمجھتا ہے وہ صرف انسان نہیں بلکہ انسان کی شکل میں شاید خود خدا ہے اور جب خود کرشن اس حقیقت کا اعلان کرتا ہے تو اس وقت ارجن کی زبان سے کرشن کی تعریف میں ایسے جذبات کا اظہار ہوتا ہے جو اس سے پہلے ممکن نہ تھا۔ کرشن کی تعلیم سے ارجن کے سامنے نجات کا دروازہ کھل جاتا ہے جو خالص بھگتی کے ذریعہ حاصل کیا جاسکتا ہے اور جس میں مکتل جذبہ محبت اور مکمل علم دونوں شامل ہوتے ہیں چنانچہ جو شخص بہترین علم کا حامل ہے اسی میں بہترین بھگتی بھی پائی جاتی ہے جس طرح بھگتی بغیر علم کے ناقص ہے اسی طرح علم بغیر بھگتی کے ناقص ہے۔ جب تک دونوں کو یکساں ترقی نہ دی جائے صحیح انسانیت کی تکمیل اور اخلاقی زندگی کا صحت مند نشو و نما ممکن نہیں۔

فرض کی ادائیگی بھی محبت کے جذبے کے بغیر اسی طرح ایک ادھورا عمل ہے جس طرح وہ جذبہ محبت جس سے کوئی اخلاقی عمل سرزد نہ ہو۔ اگر ہم محبت کا دعویٰ

و کریں لیکن ہمارے اعمال اور زندگی کے وظائف میں دوسرے لوگوں سے کوئی فرق نہ ہو تو یقیناً ہمارے دعویٰ کو کوئی قبول کی سند نہیں حاصل ہو سکتی۔ صحیح عمل کے لئے جس طرح علم کی ضرورت ہے اسی طرح جذبے کی بھی حاجت ہے۔ کیونکہ ان دونوں کی غیر حاضری میں انسانی اعمال میں وہ خلوص اور بے ریاائی پیدا نہیں ہو سکتی جو صحیح اخلاقی زندگی کی جان ہے اور جس کے بغیر آگوں کے چکر سے نجات حاصل نہیں ہو سکتی یہاں عقل اور جذبہ کی آمیزش سے عمل سرزد ہوتا ہے اور ایسا ہی عمل نجات کا ضامن ہے۔ اس کے باوجود گیتا میں بعض جگہ ان دونوں میں سے — یعنی صرف علم یا جگتی — کوئی ایک طریقہ اختیار کرنے کا مشورہ بھی موجود ہے۔ جب ارجن سوال کرتا ہے کہ ان دونوں میں سے کون سا طریقہ بہتر ہے تو کرشن جواب دیتا ہے اور یہ جواب شاید وحدت وجودی نظریے سے مطابقت پیدا کرنے کے لئے داخل کیا گیا ہے کہ وجود مطلق کے علمی مشاہدے سے بھی نجات ممکن ہے لیکن اگر یہ راستہ اختیار کرنے کی بجائے ایک شخص شروع ہی سے خدائے واحد کی طرف محبت اور خلوص سے توجہ کرے اور عبادت میں منہمک ہو جائے تو یہ سب سے آسان طریقہ ہے۔ پہلے طریقہ پر چلنے کے لئے دوسروں کی راہبری اور راہنمائی کی ضرورت ہے اور صرف بہت تھوڑے انسان اس راستے کی کھن منزلوں کو طے کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں (۱۲: ۵-۷) لیکن دوسرا طریقہ نہ صرف آسان ہے بلکہ انسانوں کی اکثریت کے لئے جو اپنی فطری کمزوریوں کے باعث ایک خاص سطح سے بالا نہیں ہو سکتے، ایک ہی ممکن راستہ ہے جس پر چل کر وہ اپنے مقصد کو حاصل کر سکتے ہیں۔ یہ راستہ اعلیٰ اور اونے، امیر اور غریب، برہمن اور شودر سب کے لئے یکساں فائدہ مند ہے۔ اسی لئے کرشن اعلان کرتا ہے کہ جس شخص میں محبت خداوندی کا ایک معمولی سا اثر بھی موجود ہے اس کے لئے گناہ اور فحش نجات کے راستے میں رکاوٹ نہیں بنتے۔ کم از کم یہ شخص اس شخص سے بہت بلند ہے جو

علم رکھتے ہوئے بھی جذبہٴ آفت سے یکسر محروم ہے۔

”میں سب میں یکساں طور پر ظہور پذیر ہوں، نہ میں کسی سے خاص طور پر محبت کرتا ہوں اور نہ نفرت۔ لیکن جو کوئی خلوص اور محبت سے مجھ میں پناہ ڈھونڈتا ہے تو وہ مجھ میں اور میں اس میں ہوتا ہوں۔“

اگر کوئی سخت گناہ گار آدمی بھی خلوص اور عجز و نیاز کے ساتھ میری طرف منہ موڑتا ہے تو اسے پرہیزگار اور ولی سمجھنا چاہئے کیونکہ اس کا ارادہ اور عزم ایک صحیح راستے کی طرف ہے۔

جلد ہی وہ نیکیوں میں شمار ہوگا اور نجات پائیگا۔ اے ارجن یہ میرا وعدہ ہے کہ جو کوئی مجھ سے محبت کریگا اس کا اجر کبھی ضائع نہیں ہوگا۔ (۲۹: ۹)۔ (۳۱)

”خدا کا دیدار جس کے لئے دیوتاؤں کے دلوں میں بھی ایک تڑپ ہے۔ ویڈوں یا تپسیا یا قربانی یا نذر و نیاز سے حاصل نہیں ہو سکتا۔ اس کے لئے اس بھکتی کی ضرورت ہے جو خلوص و عجز و نیاز کے ساتھ صرف خدا کے لئے وقف ہو جائے۔ وہ کام کرو جن کا میں نے حکم دیا ہے مجھے ہی اپنا حقیقی معبود اور غایت سمجھو میرے بھکت بن جاؤ، ماسوا سے اپنا دل ہٹا لو، دل سے نفرت اور دشمنی نکال ڈالو۔ ایسا ہی آدمی میرے دیدار سے مستغرق ہو سکتا ہے۔“ (۱۱: ۵۳-۵۵)

آخری باب میں کرشن سب سے بلند اور خفیہ راز کا انکشاف کرتا ہے کہ تم میرے عاشق بن جاؤ، اپنی جان اور نفس کو میرے لئے وقف کر دو، اپنا صرف میرے آگے جھکا دو۔ تم یقیناً میرے پاس لوٹ آؤ گے، یہ میرا نچتہ وعدہ ہے تمہارے لئے چونکہ تم مجھے بہت عزیز ہو، تمام دوسرے راستے چھوڑ دو اور صرف مجھ میں پناہ تلاش کرو۔ میں تمہیں تمام بدیوں اور گناہوں سے نجات دلاؤں گا۔ کوئی غم و فکر نہ کرو۔ (۱۱: ۲۵-۲۶)

اس بھکتی اور عبادت کا انجام کیا ہوگا؟ کیا نجات یافتہ شخص روح ازلی میں

مل کر ہمیشہ کے لئے اپنی ملحدہ ہستی گم کر دے گا یا کیا اس حالت میں اس کی انفرادیت قائم رہنے کا کوئی امکان ہے؟ یہ مسئلہ درحقیقت وہی وحدت وجودی اور توحیدی نظریات کی کش مکش کا آئینہ دار ہے۔ وحدت وجود کا اصول مطلق انسانوں اور کائنات سے کوئی ملحدہ وجود تو رکھتا نہیں اس لئے جب ہر چیز فنا ہوگی تو اسی میں مل کر ہمیشہ کے لئے ختم ہو جائے گی اسی طرح جس طرح موت کے بعد انسانی اور حیوانی جسم مٹی میں مٹی ہو جاتے ہیں۔ لیکن توحیدی مذاہب میں چونکہ انسان کی ایک مخصوص حیثیت ہے، وہ کائنات میں بلند ترین رتبہ کا حامل ہے، اس لئے اس کے فنا ہونے کا تصور اس کی خودی اور اخلاقی ذمہ داری کے احساس کے سر تا پا منافی ہے۔ اور اسی لئے ہر توحیدی مذہب نے انسانی موت کے بعد کی حالت کو کچھ اس طرح بیان کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ خدائے برتر و اعلیٰ کے نور سے منور ہونے کے باوجود اپنا شخص برقرار رکھ سکے گا۔ گیتا میں جس طرح ہر دوسرے معاملے میں متضاد نظریات ملتے ہیں اسی طرح اس مسئلہ میں بھی نمایاں فرق نظر آتا ہے۔ کہیں کہیں تو بالکل وحدت وجودی فنائے کامل کا نقشہ بیان ہوتا ہے لیکن اکثر جگہ دوسرے نظریے کی حمایت پائی جاتی ہے۔ چنانچہ ایک جگہ مذکور ہے کہ نجات پا چکنے کے بھی انسان خدا کی عبادت و مناجات میں مشغول رہیں گے۔ ان کی محبت اور عمل ختم نہ ہونگے بلکہ وہ بدستور قائم رہیں گے۔

”وہ پاکباز و پرہیزگار انسان جن کے گناہوں کے داغ دھل چکے ہیں جو شرک کے سراب سے آزادی حاصل کر چکے ہیں، وہ میری عبارت میں پورے خلوص اور تن دہی سے مشغول ہیں“ (۲۸: ۷)

یہ برترین حالت درحقیقت خدائے مطلق کے قرب سے حاصل ہوگی جو ہر اس انسان کو میرا سکتی ہے جو اس آواگون کے چکر سے نجات پا چکا ہے۔ میرے بندے آخر کا

میرے پاس آجائیں گے“ (۲۳: ۷) اور اسی طرح کئی اور جگہ اس بات کو دہرایا گیا ہے کہ جو خدا میں پناہ ڈھونڈتا ہے اس کا آخری لمبا وادے وہی خدا ہے رحیم و کریم ہی ہے اور اس میں کسی قسم کی فنا و موت نہیں بلکہ ابدی زندگی ہے جس میں فقر و ایت موجود اور قائم رہتی ہے۔ نجات موت اور زندگی کے چکر سے ہے انسانیت سے نہیں کیونکہ انسانیت خالق کائنات کی قوتِ خلاق کا ایک بہترین اور خوب صورت قریں مظہر ہے۔

”جو لوگ مجھ میں پناہ ڈھونڈتے ہیں اور میری فطرت سے مطابقت اور مشابہت پیدا کر لیتے ہیں، ان کے لئے دوبارہ اس دنیا کی زندگی نہیں ہے اور نہ انہیں تباہی عظیم سے کوئی خوف و غم ہوگا“ (۲: ۱۳۱)

زرتشت اور اس کا فلسفہ اخلاق

وندیداد (فرگردہ) میں جو زرتشتیوں کی مقدس کتاب اوستا کا ایک حصہ ہے اس مذہب کے متعلق مندرجہ ذیل فقرات استعمال کئے گئے ہیں :

”جس طرح ایک بڑی ندی ایک چھوٹے نالے کے مقابلہ میں زیادہ تیز رفتاری سے بہتی ہے اسی طرح زرتشت نبی کی یہ شریعت جو ارباب متفقون کی خدائی کو ختم کرتی ہے، اپنی عظمت، اپنی بھلائی اور خوبی میں باقی تمام قوانین سے بالا ہے۔“

”جس طرح ایک بلند و بالا درخت ایک چھوٹے پودے سے کہیں اونچا اور اس پر سایہ افکن ہے اسی طرح زرتشت نبی کی یہ شریعت اپنی عظمت، اپنی بھلائی اور خوبی میں باقی تمام قوانین سے بالا ہے۔“

جہاں تک اوستا کے اس بیان کا تعلق ہے اس میں کسی قسم کے شک کی گنجائش نہیں۔ اگر اُس زمانے کے تاریخی حالات کا مطالعہ کیا جائے جب زرتشت نے اپنی قوم میں ایک نئے دین کی تبلیغ شروع کی تو ہر صاحب فہم شخص ان الفاظ کی حقیقت کو تسلیم کرنے پر مجبور ہوگا۔

زرتشت کے صحیح زمانے کے متعلق بہت متضاد بیانات ملتے ہیں۔ لیکن ڈاکٹر محمد معین پروفیسر طہران یونیورسٹی کی تحقیقات کے مطابق اس کا زمانہ قبل ۱۱۰۰ قبل مسیح زیادہ درست ہے۔ جس سرزمین میں وہ پیدا ہوا وہ مشرقی ایران کا حصہ تھا ججاکل افغانستان میں شامل ہے۔ یہاں کے لوگ تہذیب و تمدن سے نا آشنا تھے۔ راہزنی، غارتگری اور صحر گردی ان کا پیشہ تھا۔ شرک اور اس کے تمام لوازمات ان میں

رے طور پر موجود تھے۔ زراعت اور شہری زندگی کا رواج نہ تھا۔

مؤرخین کا خیال ہے کہ قدیم آریہ لوگ اپنے آبائی وطن میں توحیدی مذہب کے پیرو تھے۔ ان کے عقیدے کے مطابق تمام کائنات، چاند، سورج، زمین سب کا خالق وہی مدائے مطلق تھا جس نے انسان کو بھی پیدا کیا۔ اس توحیدی مذہب کا نام زرتشتی بعثت سے بہت پہلے مزدیسنا تھا یعنی وہ دین جو ایک خدائے حکیم (مرد) کی عبادت پر مبنی تھا۔ لیکن مروی آیام سے اس میں تحریف ہوتی شروع ہوئی اور ایک خدا کی جگہ بے شمار دیوتا موجود ہوئے۔ اس دور میں زرتشت پیدا ہوا اور اس نے اپنی ساری زندگی اس مشرکانہ زندگی کے خلاف جہاد کیا اور اس کی بجائے ایک خدائے واحد کی عبادت پر ایک نئے دین کا آغاز کیا۔

اس کی تبلیغ سے اس زمانے کے لوگوں میں وہی تفریق پیدا ہوئی جو بعد میں ہرنی کے آنے پر نظر آتی ہے۔ قوم کا ایک قبیلہ حقہ اپنی مشرکانہ زندگی سے تائب ہو کر قدیم توحیدی عقیدہ کی طرف پلٹ آیا لیکن اکثریت نے اپنی موجودہ روش سے جس پر اس کے آباؤ اجداد مدت سے چلے آ رہے تھے، پلٹ آنا بے غیرتی سمجھا اور اس بناء پر زرتشت کی سخت مخالفت کی۔ چونکہ یہ مخالف گروہ شرک میں مبتلا تھا اس لئے زرتشت نے ان کے خداؤں کے خلاف ایک زبردست ہم شروع کی بسانی اعتبار سے ”دیو“ کا لفظ قدیم آریہ اقوام میں دیوتاؤں کے لئے استعمال ہوتا تھا اور اسی لئے یورپ کی اقوام کی زبانوں میں بھی اسی لفظ سے ملتے جلتے الفاظ آج بھی موجود ہیں۔ انگریزی میں مروجہ لفظ ”گنڈھلک“ خدا اسی ماخذ سے آیا ہے۔ زرتشت نے توحید کے عقیدے کی حمایت میں اس لفظ کے اصلی مقدس معنوم پر اتنا کامیاب حملہ کیا کہ اوستا کی زبان میں ”دیو“ کا لفظ بجائے خدا کے شیطان یا اہرمن کے لئے استعمال ہونے لگا۔ یہ گویا زرتشت کی نمایاں کامیابی کی ایک پائدار اور زندہ مثال ہے۔ اگر ایرانیوں اور یونانیوں کی

جنگ میں جو قدیم آریاؤں ہی کے دو مختلف گروہ تھے۔ ایرانیوں کو فتح ہو جاتی تو شاید ”دیو“ کے مفہوم کا تقدس جو اس وقت قائم ہے ہمیشہ کے لئے اس طرح ختم ہو جاتا جس طرح ایرانی زبان میں ہوا۔ وندیداد کا مندرجہ بالا اعلان کہ زرتشت نبی کا دین باقی سب دینوں سے افضل و اعلیٰ ہے دراصل اس حقیقت کبرے کا انکشاف ہے کہ ہر توحیدی دین خواہ اس کا پیغامبر کون ہو یا زرتشت، خلیل اللہ ہو یا کلیم اللہ، کلمۃ اللہ ہو یا رحمۃ للعالمین، اپنی عظمت، بھلائی اور خوبی میں سب دوسرے مشرکانہ دینوں اور ارباب متفقون کی عبودیت پر مبنی عقائد سے افضل و اعلیٰ ہے اور اسی کے بتائے ہوئے سید سے راستے پر چل کر ہی صحیح کامرانی اور فلاح کا حصول ممکن ہے۔ زرتشت کا پیغام صحیح معنوں میں وہی تھا جو قرآن نے حضرت یوسف کی زبان سے اپنے قید خانے کے دو ساتھیوں کے سامنے پیش کیا:

یا صاحبی السجن: اور باب متفقون	اے قید خانے کے میرے ساتھیو! کیا زیادہ
خیر ام اللہ الواحد القہار۔ ما	دیوتا اور خدا بہتر ہیں یا ایک طاقت والا خدا؟
تعبدون من دونہ الا السماء	تم جن کی عبادت کرتے ہو وہ صرف نام میں جکی
سیتموھا انتم و آباؤکم ما انزل اللہ	کوئی حقیقت نہیں اور جن کو تم نے اور تمہارے
بھا من سلطان۔ ان المحکم الا اللہ	آباد اجداد نے بغیر کسی معقول دلیل کے وضع
امران لا تعبدوا الا ایاہ ذالکم	کر لیا ہے۔ صرف اللہ ہی ذات ہے جس کا حکم
الدین القیم ولا کن اکثر الناس	جاری و ساری ہے۔ اس کا حکم ہے کہ سوائے
لا یعلمون۔ (۱۲: ۳۹-۴۰)	اس کے کسی کی عبادت نہ کی جائے یہی سیدھا

اور صحیح دین ہے لیکن اکثر لوگ اس کا علم نہیں رکھتے۔

اس زمانے میں شرک کے علاوہ جادو اور نجوم کا بہت زور تھا۔ زرتشت کے متعلق جو روایات مشہور ہیں ان کے مطابق ایک دفعہ اس کے باپ نے اپنے ہاں ایک

مجلس میں اپنے وقت کے ایک بڑے کاہن اور جادوگر کو دعوت دی اور اس سے اپنے کمال دکھانے کی فرمائش کی۔ جب زرتشت کو معلوم ہوا تو اس نے احتجاج کیا اور احتجاج کی کمان بڑے راستوں کو ترک کر کے خدائے واحد کی طرف رجوع کرنا چاہئے کیونکہ وہی وحقیقت تمام انسانوں کا رب، مولا، قاضی الحاجات، بجا و بائس ہے جلاوگر نے یہ بات سن کر زرتشت کو اپنے جادو کی قوت سے ڈرانا چاہا۔ لیکن اس خدا کے بندے نے اس کے جواب میں کہا: "تیرا جھوٹ میرا کچھ نہیں بگاڑ سکتا۔ میرے پاس ایک قاطع برہان ہے جس سے میں لوگوں کو اپنی سچائی کا یقین دلا سکتا ہوں اور تمہاری اینداز سانی کا ڈر مجھے اپنے راستہ سے ایک انچ بھی نہیں ہٹا سکتا، اس عظیم نشانِ قوتِ ارادی اور یقینِ محکم کے باوجود زرتشت اپنی مہم میں زیادہ کامیاب نہ ہو سکا۔ اس کا دل اپنے زمانہ کی گراہیوں سے پریشان تھا لیکن ابھی اسے خود ایک عین الیقین کی ضرورت تھی۔ وہ حضرت موسیٰ کی طرح طالبِ دیدار تھا۔ اسے اپنے دل کی آنکھوں سے اس حقیقتِ مطلقہ کے مشاہدہ کی تڑپ تھی تاکہ اس کے دل کی کلی مکمل طور پر کھل سکے۔ اس کی قوم مراہِ مستقیم سے بھٹک چکی تھی اور وہ اسے پھر سے ساسی قدیم راستے کی طرف موڑنا چاہتا تھا لیکن یہ قدم اٹھانے سے پہلے اسے تجلی الہی کی ضرورت تھی۔ اسی اضطراب کی حالت میں زرتشت نے دنیا ترک کر کے پہاڑوں اور صحراؤں کی علمدگی میں پناہ ڈھونڈ لی جہاں وہ کائنات کی بوقلمی کے مطالعہ سے ممکن ہے گو ہر مراد حاصل کر سکے عوام کی رہنمائی سے پہلے خود رہنمائی حاصل کرنے کے لئے اس نے عارضی طور پر تنہائی اور سکوت کو ترجیح دی۔ کئی سال تک اس نے کائنات ارض و سما کی بظاہر بے زبان فضائے باتیں کیں اور ان سے خالق کائنات کی طاقت کا راستہ معلوم کرنا چاہا۔

اے اچھوت! میں تم سے یہ سوال کرتا ہوں، مجھے اس کے حلقِ ٹھیک ٹھیک آگاہ کر۔

اشد (شریعت - قانون) کو سب سے پہلے کس نے قائم کیا؟ کس نے ان ستاروں اور سورج کو اپنے اپنے راستے پر قائم کیا؟ کس کے حکم سے یہ چاند کبھی بڑھتا ہے اور کبھی گھٹتا ہے؟ ہلے خدائے حکیم میں یہ سب کچھ اور اس کے علاوہ اور بھی بہت سی باتوں سے آگاہی چاہتا ہوں؟

”اے اہورا، میں تم سے سوال کرتا ہوں، مجھے اس کے متعلق ٹھیک ٹھیک آگاہ کر۔ وہ کون ہے جس نے یہ زمین ہمارے قدموں تلے بچھائی اور آسمان کو بے سہارا ہمارے سروں پر قائم کئے ہوئے ہے؟ کس نے یہ پانی اور پودے پیدا کئے؟ کون ہے جس نے ہوا اور بادلوں کو تندر دی سکھائی؟ منس پاک (نفس پاک) وہ فرشتہ جو خدا کی اولین تخلیق ہے، کو کس نے پیدا کیا؟“

”اے اہورا، میں تم سے سوال کرتا ہوں، مجھے اس کے متعلق ٹھیک ٹھیک آگاہ کر۔ وہ کون ہے جس نے یہ سودمند روشنی اور تاریکی پیدا کی؟ کس نے انسانوں میں سونا اور جاگنا پیدا کیا؟ وہ کون ہے جس نے صبح، دوپہر اور رات کا چلن شروع کیا اور جو انسان کو اس کے دینی فرائض کی طرف توجہ دلاتا ہے؟“

آخر کار جب کائنات کے خالق کی تعجبی کا جذبہ بہت بڑھا تو ایک دن منس پاک

لے اس سلسلے میں قرآن کی سورۃ النبا کا پہلا رکوع قابلِ غور ہے۔ اس میں تقریباً ایسے ہی خیالات کو ایک دو شعر انداز میں بیان کیا گیا ہے۔ ذیل میں ان آیات کا ترجمہ دیا جاتا ہے۔ خدا انسانوں کے مخاطب ہو کر فرماتا ہے: کیا ہم نے زمین کو فرش اور پہاڑوں کو میض نہیں بنایا؟ ہم نے تم کو جوڑا جوڑا پیدا کیا اور ہم ہی نے تمہاری نیند کو راحت بنایا اور ہم ہی نے تمہارے اوپر سات مضبوط (کڑے) بنا کر کھڑے کئے اور ہم ہی نے سورج کی روشن مشعل بنائی اور ہم ہی نے بادلوں سے نور کا پانی برسایا تاکہ ہم اس کے ذریعہ سے غلہ اور روئیدگی ادا کئے گئے باغ نکالیں (۴۰: ۶-۷)۔

ظاہر ہوا اور اس نے اس کی مراد بر لانے کا وعدہ کیا۔ زرتشت نامہ کے بیان کے مطابق فرشتے نے اس کا ارادہ پوچھا۔ زرتشت نے جواب دیا: میں اپوراکا رضا کا طالب ہوں۔ یہ دنیا اور وہ دنیا سب جگہ اس کا حکم کا رہا ہے۔ میں صرف سچائی کا خواہش مند ہوں۔ میں نے اپنے دل سے ہر قسم کی خواہشات اور منفی جذبات کو نکال دیا ہے میں اس کے حکم کا منتظر ہوں۔ یہ سن کر منشا پاک نے اس کی ہمت بڑھائی۔ آنکہ جھپکنے میں اس کی روح ارض و سما کی پہنائیوں کو عبور کرتی ہوئی حیرم پاک میں پہنچ گئی۔ کہا جاتا ہے کہ دونوں کے درمیان صرف ۲۴ قدموں کا فاصلہ تھا۔ زرتشت نے کائنات کی تخلیق کا منشا اور خیر و شر کی کش مکش کی حقیقت کے متعلق سوالات کئے۔ اسے جنت و دوزخ کی حقیقت کا مشاہدہ بھی کرا دیا گیا۔ اس تجلی سے منور ہونے کے بعد زرتشت پکارا اٹھا: اے اپورامزدا! میں نے ابتداءئے تخلیق سے ہی تم کو رحمان کی حیثیت سے پہچان لیا تھا۔ وہ تم ہی ہو جس کی بخشش اور رحمت سے تمام انسانوں کو قیامت کے دن ان کے اعمال اور خیالات کا بدلہ ملیگا۔ بدی کے بدلے بدی اور نیکی کے عوض نیکی۔ اس تجلی اور عرفان کے بعد زرتشت کے دل میں وہ اطمینان و سکون نصیب ہوا جس کی اس کو تروپ تھی۔ اس کے دل و دماغ سے تمام شکوک و شبہات دور ہو گئے اور وہ اپنی قوم کی راہنمائی کی مشکلات سے عہدہ براہ ہونے کے قابل ہو گیا۔ زندگی کے تمام لاینحل سوال اور پیچیدگیاں حل ہو گئیں اور اب اس کے ذہن میں سوائے باطنی حق کے اور کوئی جذبہ نہ تھا۔ کئی سالوں کی محنت کے بعد اس کے سامنے اس کی زندگی کا مقصد واضح تھا۔ اس نے اپنی تنہائی اور عزلت کی زندگی کو ترک کیا اور اپنے گھر کی طرف قدم اٹھائے تاکہ وہ اس مقدس فرض کو ادا کرے جو اس کے سپرد کیا گیا تھا۔ رستے میں روح خبیث یعنی انگریزیوں (انگوہ) بداد و خبیث اور مینوہ جو فارسی میں مینو بن گیا ہے اس سے مراد عالم معنوی ہے) نے زرتشت پر حملہ کیا۔ اس کے سامنے ہر قسم کی دنیاوی آسائشوں کے

سبز باغ دکھائے۔ لیکن زرتشت نے اس کی تمام پیش کشوں کو ٹھکرا دیا۔ نہیں، میں
خدا نے واحد و حکیم کی عبادت کا دین کبھی ترک نہیں کروں گا خواہ اس میں مجھے جان
کی قربانی دینی پڑے۔“

لیکن سالہا سال تک اس کی تبلیغ کا کوئی اثر نہ ہوا۔ جہاں کہیں اس نے بتوں
کی پوجا، دیوتاؤں کی پرستش، جادوگری اور نجوم کے خلاف آواز اٹھائی، اس کا مذاق
اڑایا گیا، اس کی تضحیک کی گئی، ہر قسم کے ظلم و ستم کا نشانہ بنایا گیا جب لوگ اس کا
استقلال دیکھتے، جب جادوگروں کا ظلم اس پر اثر نہ کرتا، جب پروہت ادب کا ہنوں
کے تمام ہتھیار اس پر کارگر نہ ہوتے تو لوگوں نے اسے کاہن اعظم یا جادوگر اعظم کا
لقب دینا پسند کیا۔ مگر اس کی پیغمبری، اس کی روحانی عظمت، اس کی اخلاقی
برتری کے قائل نہ ہو سکے۔ ان کے لئے یہ تصور کرنا ممکن نہ تھا کہ ایک شخص جو ان کے
درمیان پیدا ہوا، وہیں پروان چڑھا جو ہیں زندگی گزارے، جو ان کی طرح کھاتا اور پیتا
چلتا اور پھرتا ہو، وہ کس طرح ایک اخلاقی پیغام کا حامل، خدا نے برتر و داناکار برگزیدہ
رسول، ایک اعلیٰ و برتر زندگی کا نایندہ ہو سکتا ہے؟ پھر جس بیخ پر وہ زندگی گزار
رہے تھے، ایک خالص غنا و بدوشوں کی زندگی، جس میں نہ کوئی ظلم تھا اور نہ
اخلاق، محض لوٹ مار، کشت و خون، ڈاکہ زنی اور صحرانوردی۔ آخر وہ اس
طریقہ زندگی کو جو قدیم سے ان کے آباؤ اجداد سے پشت و پشت سے چلی آ رہی تھی کیوں
چھوڑ دیں؟ دوست دشمن، اپنے اور بیگانے، بھئی نے اس کی طرف سے منہ موڑ لیا اور
اس کو ہر قسم کی اذیتیں دیں حتیٰ کہ اس کی ہمت جواب دے گئی، اس کا اطمینان
قلب ختم ہو گیا اور وہ چیخ اٹھا، اس نے اسی خدا کے بزرگ و برتر کی طرف توجہ کی۔
یسنای ۴۶: ۱-۲ میں زرتشت پکارتا ہے: میں کس ملک میں جاؤں، کس طرف کا
روح کروں؟ میرے اعزہ و اقارب اور امراء نے میری بات سننا گوارا نہیں کی۔

نہ میرے لوگ میری طرف توجہ کرتے ہیں اور نہ ظالم حکمران۔ ایسی حالت میں اے
 اہور مزدا میں تیری رضا کو کیسے پورے کر دوں؟ اے مزدوا، میں جانتا ہوں کہ میری ناکامی
 کی کیا وجہ ہے؟ میرے پیروؤں کی کمی ہی اس کا باعث ہے۔ میں رنج و غم کی شدت
 میں تجھ ہی میں پناہ ڈھونڈتا ہوں اور تیری مدد کا طالب ہوں۔ ایک نخلص دوست
 کی طرح میرا مدد کر۔ نیکی کے راستے سے مجھے منہ پناہ کی فراوانی عطا فرما۔

اس سے اس کے دل کو تسکین نصیب ہوئی اور وہ پھر اپنے کام میں منہمک ہو گیا۔
 کچھ عرصے کے بعد اس کا ایک رشتے کا بھائی اس پر ایمان لے آیا۔ لیکن اس کے بعد
 پھر وہی معاملہ ہوا۔ اس نے اس مسئلہ میں بہت غور و خوض کیا۔ اسے بقول زرتشت
 نامہ خدا کی طرف سے علم ہوا کہ وہ گشتا سپ بادشاہ کے دربار میں جائے اور اس کے
 سامنے حقیقت کا انکشاف کرے۔ "دنیا میں نور سے بہتر کوئی اچھائی نہیں اور تاریکی
 سے بدتر کوئی بدی نہیں۔ آدم اور بہشت کی تخلیق اسی نور سے ہوئی اور دوزخ کا
 وجود اس نور کے عدم کے مترادف ہے۔ ان دونوں دنیاؤں میں جہاں اور جس طرف
 تم دیکھو گے وہاں میں اور نور و تجلی موجود پاؤ گے۔ گشتا سپ کے پاس جاؤ، اس کو
 میری کتاب سناؤ اور خالص دین کی طرف دعوت دو تاکہ وہ نیکی، بھلائی اور نور کی طرف
 آ سکے اور کوئی شخص مجھ پر ظلم و نا انصافی کا الزام نہ لگا سکے۔ میں خالص بھلائی و خیر ہوں
 اور دن رات اسی مقصد کے لئے کوشاں۔ جو کچھ میری طرف سے تمہیں علم حاصل ہوا ہے
 اس میں سے کوئی چیز چھپا کر نہ رکھو اور سب کا سب گشتا سپ اور موبدوں کے سامنے
 پیش کرو تاکہ وہ اہرمین کا راستہ چھوڑ دیں۔" اس کے بعد زرتشت نے بلخ کی طرح رُخ
 کیا اور بڑی مشکلات کے بعد بادشاہ کے دار السلطنت میں جا پہنچا۔ دین حق کے دشمنوں
 نے کوشش کی کہ اس علیہ وار انسانیت کی آواز بادشاہ تک نہ پہنچ سکے۔ چنانچہ وہ کئی
 دنوں تک اسی تک و دو میں رہا۔ آخر کار ایک دن گشتا سپ نے اسے دربار میں بلایا

اور اس کے آنے کا مقصد پوچھا۔ زرتشت نے اہورامزدا کی عبادت کی طرف دعوت دی اور کہا: "میں خدائے واحد و برتر کا بھیجا ہوا ہوں۔ وہ خدا جس کے حکم و اطاعت میں یہ زمین و آسمان سر جوٹکائے اپنا فرض ادا کئے جا رہے ہیں وہی ہے جو اس کائنات کا اور میرا اور تیرا بھی کا خالق و رب ہے۔ وہی ہے جس نے ان کو زندگی دینے کے بعد اٹھی خوراک کا بھی انتظام کیا۔ وہی ہے جو اپنے تمام بندوں اور اپنی تمام مخلوق پر عنایات و بخششوں کی مسلسل بارش کرتا ہے۔ یہ ملک جس پر تم حکومت کرتے ہو یہ اسی کا ہے اور اسی نے تمہیں سونپا ہے تاکہ تم اس پر امن و انصاف سے حکومت کرو۔ وہی ہے جس نے تم کو میتی سے اپنے امر سے ہست کیا۔ اس لئے اسی کی فرمانبرداری تم پر واجب ہے۔"

بادشاہ اس کی باتوں سے بہت متاثر ہوا اور قریب تھا کہ وہ اس کے دین کو قبول کرے اہورامزدا پر ایمان لے آتا۔ لیکن اس کے دربار کے پروہت، کاہن اور جادوگر اپنے آبائی دین اور اس کے پیدا کردہ منافقوں سے اتنی جلد دست بردار ہونے کے لئے تیار نہ تھے۔ انہوں نے زرتشت کو مناظرہ بازی کی دعوت دی چونکہ انہیں امید تھی کہ شاید بادشاہ کے سامنے وہ ان کے من گھڑت دینیاتی مسائل اور نظریاتی گورکھ و حندوں کا جواب نہ دے سکے چنانچہ یہ مباحث تین دن تک جاری رہے۔ ایک طرف زرتشت کی سادہ تعلیم تھی جو ہر معقول انسان کے دل و دماغ میں اتر جانے کی صلاحیت رکھتی تھی۔ دوسری طرف وہی پیچ در پیچ اور الجھانے والے نظریات اور توہمات جو مسائل حیات کو سلجھانے کی بجائے انسان کو شکوک و شبہات کی تاریک وادیوں میں بٹھکائے جاتے ہیں۔ آخر کار زرتشت کو فتح نصیب ہوئی اور تمام ورباری پروہت اور جادوگر اپنا سامنے لے کر وہ گئے۔ اس کے بعد انہوں نے اب خفیہ سازشوں کا جال بچھایا جس میں زرتشت کو پھنسا کر قید خانہ میں ڈلوادیا گیا۔

لیکن بہت جلد چند ایسے واقعات رونما ہوئے جس سے گٹاسپ کے تمام درباری بادشاہ کو مطمئن کرنے سے عاجز آ گئے۔ اور بادشاہ کا یہ حال تھا کہ اس نے غم و فکر میں کھانا پینا تک چھوڑ دیا۔ اس حالت میں قید خانہ کے ہتم نے حاضر ہو کر بادشاہ سے درخواست کی کہ زرتشت کو رہا کر کے اس سے مدد مانگنی چاہئے، شاید وہ یہ مصیبت ٹال سکے۔ اس طرح زرتشت آزاد ہوا اور بادشاہ کی مشکل حل کرنے میں کامیاب ہوا۔ اس کے بعد اب اس کے راستے میں کوئی رکاوٹ نہ تھی۔ بادشاہ فوراً ہوا مزدا پر ایمان لے آیا اور اس کے بعد اس کی ملکہ اب دین زرتشت سلطنت کے سایہ میں پھلنا پھولنا شروع ہوا۔ پچاس سال تک زرتشت نے اپنے توحیدی دین کی اشاعت اور تبلیغ کی اور وہ دور دراز تک پھیلتا گیا۔ آخر کار وہ اپنے ملک اور دین کی حفاظت کرتے ہوئے شہید ہوا۔

زرتشت کے دین کی دو خصوصیات خاص طور پر قابل ذکر ہیں۔ بار بار زندہ اپنے سننے والوں یا پڑھنے والوں کے ذہن کو مخاطب کرتا ہے۔ وہ انہیں زندگی کے مختلف مسائل اور کائنات کے مختلف مظاہر کا مطالعہ کرنے کے لئے عقل و ہوش کی دعوت دیتا ہے اور کسی جگہ بھی یہ مطالبہ نہیں ملتا کہ ان چیزوں کو اس لئے تسلیم کرنا چاہئے کہ وہ کسی دیوتا یا خدا کی سند پر کہہ رہا ہے۔ اسے عظیم قوم کے فرزند و عقل و ہوش سے میری بات سنو اور میرا مشورہ قبول کرو۔ (یسائی ۳۰) اس طرح اس کے بعد وہ کہتا ہے کہ اپنے گوش ہوش سے اس بہترین دین کی طرف توجہ کرو۔ ہر آدمی اور عورت کو چاہئے کہ وہ اپنی بھلائی کی طرف تیز گامی سے سبقت کرے۔ اس حکیمانہ طرز انداز اور طریقہ کار کا یہ نتیجہ تھا کہ اوستا کی مختلف کتابوں میں ہیں کئی جگہ دوسرے بزرگان دین اور پیروان مذہب کی تعریف ملتی ہے۔ فردر دین ایشٹ میں ایک جگہ ذکر ہے: "ہم ان سب نیک اور پرہیزگار مرد اور عورتوں کی توصیف کرتے ہیں جو خواہ کسی ملک میں پیدا

ہوئے جو ماضی میں تھے یا اب موجود ہیں اور جو مستقبل میں پیدا ہونگے جو ایک دینِ حق کے پیرو ہیں؟ دوسری خصوصیت تعدد اکبر اور شرک کے خلاف ایک اعلانِ جنگ ہے۔ زرتشت کسی حالت میں بھی خدائے واحد کی عبودیت کے معاملے میں کسی قسم کا سمجھوتہ کرنے کے لئے تیار نہیں۔ اس نے ایک ایسے دور میں توحید کا نعرہ بلند کیا جب اس کے چاروں طرف ہزاروں دیوتاؤں کی پوجا ہو رہی تھی۔ آسمان، چاند، سورج، ستارے، آگ، پانی، درخت وغیرہ سبھی خداؤں کی شکل اختیار کر چکے تھے اور اگر نہیں تھی تو صرف اہورا مزد کی عبودیت جس کے آگے سر جھکانا اور جس سے مدد مانگنا ایک گناہِ عظیم اور ایک نیکو رواج سمجھا جاتا تھا۔ زرتشت نے ان تمام بندگیوں سے انسان کو آزاد کر دیا اور ایک خدائے بزرگ و حکیم کے حضور میں لا کر اس کے ذہن و قلب کو پستی سے اٹھا کر اخلاق کی معراج تک پہنچا دیا۔ یسائی کی بارہویں فصل (ہم نے) میں جو توحید کا اقرار ہر زرتشتی سے کرایا جاتا تھا درج ہے: "میں اس دین میں اس لئے شامل ہوا ہوں تاکہ دیوتوں (یعنی باطل معبودوں) کی عبودیت کو ہمیشہ ہمیشہ کے لئے نیست و نابود کر دوں۔ میں زرتشت کی تعلیم کے مطابق مزد (عالمِ کل) پر ایمان کا اقرار کرتا ہوں۔ میں اہورا کی نازل کردہ شریعت کا پیرو ہوں۔ یہ تمام کائنات اسی حکیم، علیم، خیر و دانا اہورا مزد کی تخلیق ہے۔ میں تمام باطل خداؤں، شرار و بدی کے مجسموں، البیس اور اس کے شیطانی گروہ سے پناہ مانگتا ہوں۔ میں جادو اور ہر قسم کے کالے علم کو مردود قرار دیتا ہوں۔ میں اپنے خیالات، الفاظ اور اعمال سے باطل خداؤں اور ان کے ماننے والوں کی طاقت کو رد کرتا ہوں اسی طرح اہورا مزد نے زرتشت کو تعلیم دی اور اسی چیز کا زرتشت نے اہورا مزد سے وعدہ کیا کہ وہ تعدد اکبر، شرک اور باطل خداؤں سے پناہ میں رہے گا۔ خود قرآن کی ایک آیت میں مجوسیوں کے ذکر سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ توحید پرستی کے قائل تھے:

ان الذین آمنوا والذین ہادوا وہ لوگ جو ایمان لائے، یہودی، صابی، عیسائی

وَالصَّابِّينَ وَالصَّادِقِينَ وَالْمُجْسِدِينَ
وَالَّذِينَ اشْعَرُوا أَنَّ اللَّهَ يَفْصَلُ
بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ
شَيْءٍ شَهِيدٌ۔
اور مجوس اور وہ لوگ جنہوں نے شرک کیا،
خدا ان سب کے درمیان قیامت کے
دن فیصلہ کرے گا، خدا ہر چیز پر گواہ
ہے۔

زرتشت کے دین کے متعلق دو عظیم الشان غلط فہمیاں پیدا ہو گئیں۔ ایک
آتش پرستی اور دوسری عقیدہ ثنویت۔ ان غلطیوں کے کچھ نہ کچھ وجوہ ضرور تھے۔
لیکن یہ سارا معاملہ کم علمی اور خود مجوسیوں میں بعد کی الحاقی چیزوں سے پیدا ہوا۔
جیسا کہ ذکر ہو چکا ہے زرتشت نے خدائے واحد کی عبودیت کا اعلان کیا۔
اہوراکا لفظ زمانہ قدیم سے آریاؤں میں خدا کے لئے استعمال ہوتا تھا۔ چنانچہ رگ ویدوں
میں اس کے لئے لفظ اشورہ پایا جاتا ہے۔ اسی طرح مزدا کا لفظ بھی مستقل تھا جس کی
موجودہ شکل فارسی میں ایزد گئی بھی مروج ہے۔ زرتشت نے ان دونوں لفظوں کو ملا کر
واحد خدا کے لئے نام تجویز کیا۔ اہورامزدا کے معنی ہوئے حکیم و داناء خالق و رب
کائنات لہورامزدا کا اطلاق بعض دفعہ کائنات کی قوتوں کے لئے بھی ہوتا ہے، لیکن
یہاں وحدت وجودی تصور سے کوئی مشابہت نہیں۔ اہورامزدا کائنات میں جاری
و ساری ہونے کے باوجود اس سے ماوراء ہے۔ وہ خالق اعلیٰ، عین قوت و دانش
ہے، وہ سرچشمہ خیر ہے، تمام تقویٰ اور نیکی کا منبع۔ اوستا میں لفظ اشا (یا ارتہ) آتا
ہے جس کے معنی خیر اور تقویٰ (اخلاقی و مذہبی دونوں معنوں میں) دین حق و سعادت
کامل کے ہیں۔ اسی لفظ اشا سے اشا دن بھی مستعمل ہے جس کے معنی مومن کامل، متدین
اور تقی کے ہیں۔ چنانچہ وندیداد و فرگروا ابتداء قل میں اہوراکا کے اوصاف یوں درج ہیں
”خدائے داناء، مینوئے پاک تر، آفریدگار جہاں مادی مقدس بعض جگہ اشامزدا
اہوراء بھی استعمال ہوا ہے یعنی وہ خدائے بزرگ و برتر جو شریعت پاک اور تقویٰ

کا منظر اعلیٰ ہے۔ گاتھامیں ایک جگہ خدا کے متعلق زرتشت کہتا ہے: "اے مزدا، جب میں نے پہلے پہل تمہارا تصور کیا تو میرے نزدیک تو اس کائنات کا اولین خالق تھا۔ منہش پاک (ذیک تصور) کا باپ، اشا (خیر و تقویٰ) کی شریعت کا بانی، تمام انسانوں کے اعمال کا محاسب، وہ زمان اور مکان کی قیود سے بالا، ازلی وابدی، ہمیشہ سے موجود، تمام کائنات کا رب و مولا ہے۔

"اے اہورا، میں تجھ سے سوال کرتا ہوں، مجھے ٹھیک ٹھیک آگاہ کر، کیا وہ چیز جس کا میں اعلان کرنے والا ہوں بالکل سچ ہے؟ کیا اشا (خیر) کی، اور اس کے برائے ہوئے کام انسان کی آخر کار نجات کا باعث ہونگے؟ تم نے یہ زمین کس کے لئے خوشیوں کا مرکز بنائی؟

"اے اہورا، میں تجھ سے سوال کرتا ہوں، مجھے ٹھیک ٹھیک آگاہ کر، کیا میں دروہ (دروغ یعنی بدی کی روح) کو اشا کے سپرد کر کے تمہاری محبت کے باعث ہمیشہ کے لئے نیست و نابود کر سکتا ہوں اے مزدا؟

"اب میں صاف صاف اعلان کرتا ہوں کہ جو شخص ہدایت کا طالب ہے اس کو چلے کہ غور سے سنئے اور توجہ دے۔ اب اہورا مزدا کا تصور کرو کیونکہ وہ ظاہر ہو چکا ہے۔ اس کے بعد ہرچیز میں اب قوت نہیں کہ لوگوں کو گمراہ کرے اور ان کو زندگی بخشے۔ راستوں سے اپنے فریبوں سے روک سکے۔"

دینکرت میں ایک جگہ مندرجہ ذیل الفاظ میں خدا کی تعریف کی گئی ہے: "وہ بادشاہ ہے اور رعایا نہیں، وہ باپ ہے لیکن اس کی کوئی اولاد نہیں، وہ سردار ہے اور اس کا کوئی سردار نہیں، وہ غنی ہے اور فقرا اس کے پاس نہیں پہنکتا۔ وہ خود اپنی ذات میں مہیم ہے، کسی ذریعہ سے علم حاصل نہیں کیا، وہ ہدایت کرتا ہے، بخشش اور رحمت کرتا ہے؟

گاتھا میں خدائے بزرگ و برتر کی چھ مختلف صفات کو مجموعی طور پر امشہ شپنتہ یا امشا سپندان کہا گیا ہے۔ چھ صفات یہ ہیں:

(۱) و ہومن (نفس پاک)۔ (۲) اشا و ہشتہ (قانون تقویٰ)۔ (۳) خشنو و اشیوہ (قدرت کامل)۔ (۴) ارمیتی (مقل پاک)۔ (۵) ہنو و مات (کمال)۔ (۶) امرتات (ابدیت)۔

گاتھا کے بیان کے مطابق ان میں سے ہر ایک اہورامزدا کی کسی ایک صفت کا مظہر ہے اور ان میں سے ہر ایک کے سپرد اس کائنات کے کسی حصے کی پاسبانی اور حفاظت ہے۔

لیکن قسمتی سے مروی زمانہ سے یہ چھ مظاہر اہورامزدا کے ساتھ خود قابل پرستش تصور کئے جانے لگے اور اس طرح وہ مشرکانہ تعویلات جن کی بیخ کنی کے لئے زرتشت نے اتنی کوشش کی تھی اس کے دین میں پھر سے داخل ہو گئے۔

اسی طرح زرتشت کے نزدیک آگ خدائی نور کی بہترین مثال ہے۔ تاریخی طویل تقریباً ہر مذہب میں خدا کو نور یا آگ سے تشبیہ دی گئی ہے۔ حضرت موسیٰ کو خدا کی تجلی کا مشاہدہ آگ ہی کے ذریعے ہوا اور قرآن میں خدا کے لئے بہترین مثال یہی آگ ہے: اللہ انور السموات والارض۔

زرتشت نے اس آگ کو اپنی عبادت گاہوں میں بطور قبلہ استعمال کرنے کا حکم دیا تھا کیونکہ آگ نور خدا کی تجلی کا بہترین مظہر ہے آگ تمام تاریکیوں اور بدبودوں کو زائل کرتی ہے اور اس طرح پاکی اور نیکی کا راستہ ہموار کرتی ہے۔ زرتشت کے مطابق عبادت کا حقدار صرف خدائے پاک و بزرگ ہی ہے جس طرح مروی زمانہ سے اہورامزدا کے چھ مظاہر صفات بعد میں خود خدا بن گئے اسی طرح آگ بھی مرکز ستائش و عبادت قرار پائی۔

لیکن زرتشت کا سب نمایاں مسئلہ نیکی اور بدی کا تصور ہے اور اسی تصور کی بنا پر اس کا دین اکثر دوسرے دینوں سے ایک بالکل علیحدہ انفرادیت کا حامل ہے۔ نیکی کے ساتھ ساتھ بدی خیر کے ساتھ شر کا وجود تو سبھی مفکرین نے تسلیم کیا ہے۔ یہ خیر و شر کی کش مکش جس طرح خارجی کائنات میں موجود ہے، اسی طرح معاشرے میں اور انسانی نفس کے اندر بھی اس کا وجود ویسے ہی خطرناک نتائج پیدا کرتا ہے۔ نیکی خیر اور بھلائی انسان کا طبع نظر ہے لیکن بدی اور شر کی وجہ سے یہ مقصد حاصل کرنے میں بڑی مشکلات اور پیچیدگیاں پیدا ہوتی ہیں اور اسی کش مکش سے ساری اخلاقی زندگی اور اخلاقی اقدار وجود میں آتی ہیں۔ اگر خدائے بزرگ و برتر خیر کل اور منع خیر ہے تو یہ شر کیسے وجود میں آیا؟ یہ بعض فلسفیانہ مسئلہ نہیں بلکہ انسان کی ساری مذہبی اور اخلاقی زندگی، اس کی فلاح و بہبود اسکی نجات کا دار و مدار اس سوال کے صحیح حل پر منحصر ہے۔

اس مشکل خیر و شر کو سمجھنے کے لئے ہر زمانے میں مفکرین نے کوشش کی ہے۔ اس کا شاید بہترین انہماکنا مخرج سرور کے مندرجہ ذیل اشعار میں پایا جاتا ہے:

بار خدا یا! اگر زروئے خدائی گوہر انساں ہمہ جمیل سرشتی
چہرہ روی و طلعت حبشی را مایہ خوبی چہ بود و علت زشتی؟
طلعت ہند و روئے ترک چرا شد ہیمچول دوزخی و روئے بہشتی؟
از چہ سعید و فتاد از چہ شقی شد تراہم مردابی و کشیش کنشتی؟
چہیست خلاف اندر آفرینش علم چوں ہمہ را دایہ و مشاطہ تو گشتی؟

یہودیت، عیسائیت اور اسلام میں اس شر کا مصدر ابلیس کو قرار دیا گیا ہے جس نے خدا کے حکم کی تعمیل سے انکار کیا اور اس کے بعد سزا کے طور پر جہنم کے لئے نیکی اور خیر کے منع سے روک دیا گیا۔ ابلیس نے مردود ہونے کے بعد اپنا انتقام انسان

کو گمراہ کرنے سے لینا شروع کیا لیکن ابلیس کا تعلق خدا کی ذات سے کیا ہے؟ اگر خدا محض خیر ہے تو ابلیس جو شر کا باعث ہے کہاں سے وجود میں آگیا؟ ان سوالات کو اگر آپ طویل دیں تو خود بخود ایک قسم کی ثنویت ظاہر ہوگی جس میں ایک طرف خدا اور فرشتے ہیں اور دوسری طرف ابلیس اور اس کا شیطانی لشکر۔ مگر یہ ثنویت محض عارضی ہے کیونکہ آخر کار ابلیس اپنی تمام قوت اور حشمت کے باوجود خدا کے دائرہ اقتدار سے باہر نہیں جاسکتا اور اسی جگہ ظاہری ثنویت بنیادی وحدت میں اگر گم ہو جاتی ہے۔ عبد الکریم الحق نے انسان کامل کے باب ۱۵ فصل میں لکھا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے چونکہ نفس محمدیہ کو اپنی ذات سے پیدا کیا اور ذات حق جامع ضدین ہے اس لئے دو ضدین اس سے نشعب ہوئیں۔ ملائکہ عالین تو بہ حیثیت جمال و نور و ہدایت اور ابلیس اور اس کے اتباع بہ حیثیت صفات جلال، ظلمت و ضلال کے نفس محمدی سے پیدا ہوئے۔ بالکل اسی طرح کامل زرتشت کے ہاں ملتا ہے۔ اہورا مزدا کے دو مختلف مظاہر ہیں۔ ایک طرف سپنتہ مینو یعنی خرد مقدس یا جسے ہم نیکی کی قوت کہہ سکتے ہیں اور دوسری طرف انگرہ مینو یعنی خبیث یا بدی کی قوت۔ گاتھ میں جہاں کہیں انگرہ مینو کا ذکر آتا ہے وہ اہورا مزدا کے مقابل نہیں بلکہ سپنتہ مینو کے مقابل۔ چنانچہ بنیادی ۴۵ قطعہ ۲ میں مذکور ہے:

اب میں دو گوہروں (ظاہر کے تعلق کہنا چاہتا ہوں جو آقا زنگی سے موجود تھے۔ انیس ہے گوہر پاک (یعنی خرد مقدس) نے گوہر خبیث (انگرہ مینو) سے کہا کہ ہمارے خیالات و نظریات، خرد و آرزو گفتار و کردار، دل اور فرخ باہم لگانہ دیکساں نہیں؟

اسی طرح اہورا مزدا کو اگرچہ بعد میں سپنتہ مینو کے ساتھ ایک معنی سمجھ لیا گیا

نے تمام پاکباز افراد سے کہا..... اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ اہورا مزدوان دونوں قوتوں سے علمدار اور وارلور ہے۔ اس طرح لیسائی ۹۱۲۵ میں مذکور ہے کہ اہورا مزدوان نے انسانیت کی فلاح و بہبود کے لئے خیر و شر، بھلائی اور بُرائی دونوں کو تخلیق کیا۔ ایک دوسری جگہ لیسائی ۳۴ قطعہ ۱۲ میں زرتشت اہورا مزدوان سے رحمت و بخشش کی طلب سنیۃ مینو اور اس کے دیگر مظاہر کے واسطے سے کرتا ہے کہتا ہے: اے اہورا مزدوان! اپنے آپ کو مجھے دکھا۔ آرمیتی کے طفیل مجھے توانائی بخش، سنیۃ مینو کے واسطے مجھے طاقت دے، اشاکے توسط سے مجھ کو نیک پیدائش سے بہرہ مند کر، دہومنہ کی طفیل مجھے توانائی دے۔

اس نیک و بد کی مسلسل آویزش سے انسان کی تمام زندگی کا نقشہ مرتب ہوتا ہے۔ انسان کا مقصد حیات کیا ہے؟ دنیا کے مختلف اخلاقی نظام اس مسئلے کو مختلف شکلوں میں پیش کرتے ہیں۔ پہلا نظام تو وہ ہے جو بدی اور شر کو دوسرا عقائد ہمیں سمجھتا۔ اس نظریے کی رُو سے انسانی زندگی کا مقصد خوشی اور راحت حاصل کرنا ہے اور اس کا بہترین نمائندہ اپیکورس تھا۔ یہ خوشی اور راحت جسمانی ہو یا روحانی بہر حال اس کا اعتقاد یہ ہے کہ بہرہ چیز یا ذریعہ جس سے انسان زندگی کے غموں کو فراموش کر سکے اور زیادہ سے زیادہ لذت پاسکے اختیار کئے جائے کے قابل ہے۔ تمام مادیت پرست اور وہ جو اگرچہ کسی مذہب کے پیرو ہوں لیکن جن کی نظر محض مادی اور خارجی مفادات تک محدود ہو سبھی اسی نظریۂ حیات کے قائل ہوتے ہیں۔ ان کے نزدیک زندگی محض یہی چند روزہ زندگی ہے اس لئے عیب سے بہترین استعمال جو اس کا کیا جاسکتا ہے وہ یہ ہے کہ جتنا ہو سکے اس کی لذتوں سے بہرہ اندوز ہوا جائے۔

باہر بہ عیش و عشرت کہ عالم دوبارہ نیست

لیکن ایسے فلسفہ حیات پر جو ماضی و مستقبل سے بے پروا ہو کر صرف عیش امروز

ایک انسانی زندگی کو محدود کر دے کوئی صحت مند معاشرہ یا تمدن کی بنیاد نہیں رکھی جاسکتی۔ راحت و خوشی کے دلدادہ انسان ہر حالت میں اس زندگی سے اکتا کر آخر کار خودکشی پر مجبور ہو جاتے ہیں۔ ان کے نزدیک انسانی زندگی اور کائنات کی تخلیق میں کوئی معنویت نہیں ہوتی اور ہر طرف انہیں خلا ہی خلا نظر آتا ہے اور اس کا نتیجہ خالص قنوطیت میں تبدیل ہو کر رہ جاتا ہے۔

دوسری قسم کا نظام اخلاق شر اور بدی کے وجود کو تسلیم تو کرتا ہے لیکن انسان کو مشورہ یہ دیتا ہے کہ اس سے فرار اختیار کیا جائے۔ تقریباً سبھی مذاہب میں روح اور بدن کی موجودہ یکجائی میں روح کو ایک اعلیٰ منصب اور بدن کو نچلے درجے کا منصب دیا جاتا ہے۔ بین اختلافات کے باوجود یہ تصور سب میں مشترک ہے کہ تخلیقی قوتوں کا سرچشمہ روح ہے اور جسم محض ان قوتوں کے اظہار کا ذریعہ۔ اس لئے جسمانی خواہشات پر قابو پانا اور ان کو اعلیٰ مقاصد کے تحت رکھنا ہر مذہب کی تعلیم کا جزو رہا ہے۔ لیکن بعض مذہبوں نے جسم اور مادہ کے متعلق ایک مغالطہ آمیز نقطہ نگاہ اختیار کیا ہے۔ ان کے نزدیک یہ جسم فطری طور پر بدی کا سرچشمہ ہے جو روح کی پاکیزگی کو آلودہ کر رہا ہے اس لئے ایسے ذرائع اختیار کئے جانے چاہئیں کہ یہ دشمن ختم ہو جائے جب تک انسان زندہ ہے یہ ممکن نہیں تاہم کوشش کرنی چاہئے کہ انسانی روح یقینی جلدی بھی اس قید خانے سے نجات حاصل کر سکے بہتر ہے۔ اسی نظریہ کو صوفیائے اس قول میں بیان کیا گیا ہے کہ موت تو قبل ان موت تو ایسی مرنے سے پہلے مر جاؤ۔ مادے اور جسم کی اس فطری بدی کا اظہار ہندوستان کے اکثر نظام ہائے فکر میں ملتا ہے جس کا بہترین مظہر بدھ مت ہے۔ سینٹ پال نے کہا تھا کہ گناہ کا بدلہ موت ہے لیکن بدھ مت اور ہندوستان کے اکثر فلسفیوں کا خیال ہے کہ گناہ کا بدلہ زندگی ہے۔ گناہ کرنے سے انسان کو موت نہیں آتی بلکہ ایک نہ ختم ہونے والے

آواگون کے چکر میں مبتلا ہو کر بار بار اس دُنیا میں پیدا ہوتا رہتا ہے۔ یہ چکر صرف اسی حالت میں ختم ہو سکتا ہے جب وہ نیکی کی زندگی بسر کرنا شروع کر دے اور اس نیکی کا نتیجہ موت ہو گا اور اس طرح وہ اس زندگی کی مصیبتوں سے نجات حاصل کر سکے گا۔

اس مکتب فکر کا نقطہ نگاہ یہ ہے کہ یہ دُنیا دکھوں اور پریشانیوں کا گھر ہے اور پریشانیاں انسان کی فطری خواہشات اور تئناؤں کا نتیجہ ہیں۔ ہم ہر وقت کسی ایک نہ ایک خواہش میں مبتلا رہتے ہیں۔ کسی دولت کی خواہش، کبھی شہرت کی، کبھی کھانے کی، کبھی سیروسیاحت کی، غرض ہماری زندگی کا کوئی لمحہ بھی اس جذبہ سے خالی نہیں اور اسی لئے ہم کو وہ سکون اور اطمینان کبھی نصیب نہیں ہو سکتا جس کی تئنا ہمارے نہانِ غائد دل میں بچھی رہتی ہے۔ شوہن ہمارا اسی نظریہ کا حامی تھا۔ اس کے نزدیک بنیادی چیز ارادہ ہے جو ہر انسان کو ہر وقت تنگ و دو میں مبتلا رکھتا ہے اور ایک ثانیہ کے لئے اس کو چین و سکون سے رہنے نہیں دیتا۔ ارادی قوت سے مختلف قسم کے اعمال سرزد ہوتے رہتے ہیں اور انہی اعمال کے تانے بانے سے ہماری آرزوئیں اور خواہشات پیدا ہوتی ہیں اور یہ نہ ختم ہونے والا سلسلہ انسان کی تمام مصیبتوں اور پریشانیوں کا موجب ہے۔ اسی طرح یونان میں کلبی مدرسہ فکر نے اسی قسم کے خیالات پیش کئے۔ ان کے نزدیک انسانی خواہشات کی تسکین سے خوشی پیدا ہوتی ہے۔ لیکن اگر کوئی خواہش پوری نہ ہو تو اس سے دکھ کا پیدا ہونا یعنی ہے خواہش کا تلخ گویا خارجی ماحول پر انحصار ہے اور خارجی ماحول پر قابو پانا یا اسے اپنی خواہشات کے مطابق ڈھالنا ایک ناممکن امر ہے اس لئے بہتر طریقہ یہ ہے کہ انسان اپنی خواہشات پر قابو پائے۔

سقراط کا قول تھا کہ نیکی خوشی کا بہترین ذریعہ ہے۔ لیکن کلیبیوں کے نزدیک نیکی کا مفہوم صرف خواہشات سے مکمل آزادی ہے۔ اس کے برعکس سیرینی ایک مکتب فکر کے مطابق خوشی کا دار و مدار خواہشات سے آزادی نہیں بلکہ خواہشات کی تکمیل پر ہے۔ البتہ انہوں نے اس چیز پر زور دیا کہ ہر انسان کو چاہئے کہ اعلیٰ اور اعلیٰ خواہشات میں تفریق اور تمیز کرے اور صرف پہلی قسم کی خواہشات کی تسکین کا خیال رکھے۔ لیکن عوام کے لئے اس طرح کی تمیز ناممکن تھی اور بلند مرتبہ انسان بھی اکثر دفعہ اس تمیز کو قائم نہیں رکھ سکتے چنانچہ ان کی تعلیم کا نتیجہ بھی وہی قنولیت تھا کہ پیدا ہونے سے نہ پیدا ہونا بہتر ہے اور اگر بد قسمتی سے کوئی پیدا ہو جائے تو اس کے لئے بہتر ہے کہ وہ مرے سے پہلے اپنے آپ کو ختم کر ڈالے۔

ایسے انسانوں کے لئے معاشرہ اور اسکے مختلف مطلبات بالکل بے معنی روحانے ہیں۔ ان کے نزدیک زندگی صرف انفرادی ہے جس میں ہر آدمی کے لئے صرف اپنی نجات کا سوال ہے۔ اگر معاشرہ میں خرابیاں موجود ہیں اور دوسرے بے شمار انسان ہر قسم کے مظالم اور مفاسد کا شکار ہو رہے ہیں تو ان کے لئے یہ سب لغویات ہیں۔ ایسے خارجی مسائل کی طرف توجہ دینا مقصد حیات کے خلاف ہوگا۔ معاشرتی اصلاح، خیر و بھلائی کے کام، عوام کی فلاح و بہبود، تعلیم و تعلم کی کوششیں سبھی نیکی کے نہیں بلکہ بدی اور الجھنوں کو بڑھانے والے اعمال ہیں۔ بہترین راستہ اگر ہے تو صرف ترک دنیا اور قطع علاقہ۔ دولت کمانے سے بہتر ہے کہ دوسروں سے مانگ کر پیٹ کے مطلبات کو پورا کیا جائے۔ شادی کر کے اپنے آپ کو دنیاوی معاملات میں الجھنے سے یہ کہیں بہتر ہے کہ خالص تجرد کی زندگی بسر کی جائے۔ صاف ستھرا رہنے اور اچھے پاکیزہ کپڑے پہننے کی بجائے بدن کو گندار کھنا اور پیٹے پٹڑے کپڑوں سے گزارا کر لینا نفس پر قابو پانے کے لئے

بہترین لائحہ عمل ہوگا۔

اس رہبانانہ نظریہ کے حاملین کی نگاہ میں مقصد زندگی یہ ہے کہ انسان ان تمام ملائق اور پریشانیوں سے بالا ہو کر صرف خدا سے تعلق پیدا کرے اور اس مقصد کے لئے ہر قسم کی جسمانی ریاضتیں کی جائیں تاکہ صحیح علم اور صحیح طاقت حاصل ہو سکے۔ ان کے خیال میں عمل کی بجائے بے عملی یا صرف علمی کا دوش کافی ہے اور جس شخص کو حقیقت کا مشاہدہ ہو جائے اس کی نجات یقینی ہے۔ دنیا کے مختلف حصوں میں اس قسم کے انسانوں کی تعداد بے شمار ہے جنہوں نے مختلف زمانوں میں اس طریقہ پر عمل کر کے اپنے مقصد کو حاصل کیا۔ لیکن سوال یہ ہے کیا ان کی یہ تمام کوششیں انسانی معاشرے کے کسی کام آسکیں؟ کیا ان کے اس فعل سے بدی اور شر کی قوتوں میں کوئی کمی واقع ہو سکی؟ کیا علم و نسا و نال انصافی اور ناجائز استحصال کے خلاف کوئی کامیاب جہاد ظاہر ہوا؟ درحقیقت یہ طریقہ کار سوائے انفرادی نجات کے اور کوئی فائدہ دوسرے انسانوں کو ہتیا نہ کر سکا اور اگر غور سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ اس نقطہ نگاہ کا مرکزی محور خود غرضی کے سوائے اور کچھ نہ تھا۔ جب چاروں طرف ہدی کا چلن موجود ہو اور ایک شخص جو اپنے نفس کو بچانے کے لئے گوشہ نشینیت تلاش کرے تو اس سے زیادہ انسانیت کا دشمن کون ہو سکتا ہے۔

یہ اسی غلط تصور کا نتیجہ ہے کہ مسلمانوں میں بھی اس شخص کو زیادہ عزت کی نگاہ سے دیکھا جاتا ہے جو دنیاوی تعلقات کو ترک کر کے اپنی زندگی کا بیشتر حصہ صحیح عزت میں گزار دے اور تسبیح و سجادہ کے مشاغل میں منہمک رہے۔ اس کے برعکس اگر کوئی شخص علمی زندگی میں نیکی اور بھلائی کے کاموں میں مشغول ہو، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے فرائض کو پوری تندہی سے ادا کرتا ہو لیکن اس کی زندگی میں داخلیت خالص موجود نہ ہو تو وہ تقویٰ کے معیار پر پورا نہیں اُترتا۔

وہ لوگوں کی نگاہ میں خدا رسیدہ "نہیں کہلا سکتا۔

قرآن کی نگاہ میں جو شخص ان تعلقات کو جس کی تحریم خود خدا نے قائم کی توڑتا ہے وہ فسق کا مجرم ہے :

وما یضِلُّ به الا الفاسقین۔ الذین خدا گمراہی میں انہی کو مبتلا کرتا ہے جو فاسق ہیں
یتقصرون عهد اللہ من بعد میثاقہ جو اللہ کے عہد کو مضبوط باندھ لینے کے بعد توڑ
دیقطعون ما امر اللہ به ان یوصل دیتے ہیں اللہ نے جسے جوڑنے کا حکم دیدہ اسے
ویفسدون فی الارض اولئک کاشفے ہیں اور زمین میں فساد برپا کرتے ہیں،
ہم الخاسرون (۲: ۲۷) حقیقت میں یہی لوگ نقصان اٹھانے والے ہیں

اسلام کی نگاہ میں زندگی کا مقصد محض انفرادی پوجا پاٹ یا مراقبہ و مشاہدہ نہیں بلکہ جہاد فی سبیل اللہ ہے جس کا مطلب صرف یہ ہے کہ انسان اس زندگی میں ہر ممکن طریقے سے محروم کو عام کرنے اور منکر کو مٹانے میں کوشش کرے، خیر کو ترقی دینے اور مستحکم کرنے اور شر کا استیصال کرنے میں ہاتھ بٹائے۔ یہاں تک کہ وہ لوگ جو انفرادی نیکی میں بڑھ چڑھ کر ہوں لیکن نیکی اور بدی کی اس جنگ و کشمکش میں سُست اور بے پروا ہوں تو ان کے تمام اعمال ضائع سمجھے جاتے ہیں چنانچہ غزوہ تبوک میں تین مسلمان اپنی سُستی کے باعث شامل نہ ہو سکے۔ واپسی پر مسلمانوں نے اُن کے ساتھ ۵۰ دن تک مکمل معاوضہ جاری رکھا اور یہ صرف اس لئے کہ خیر و شر کی جنگ میں حصہ نہ لینا گویا دین سے انحراف ہے۔ اسی طرح ایک دو جگہ اس خیال کا بھی اعادہ کیا گیا ہے کہ جنت صرف ان لوگوں کا حق ہے جو اس زندگی میں اس کشمکش خیر و شر میں پورے طور پر شامل ہوئے۔

ام حسبکم ان تدخلوا الجنة ولما کیا تم نے سمجھ رکھا ہے کہ یونہی جنت میں چلے جاؤ گے
یعلم اللہ الذین جاہدوا منکم حالانکہ ابھی اللہ نے یہ تو دیکھا ہی نہیں کہ تم میں کون

ويعلم الصابرين۔ وہ لوگ ہیں جو اس کی راہ میں جہاد کرتے ہیں اور

(۱۴۴۳) اس کی خاطر صبر کرنے والے ہیں؟

ام حسبکم ان تنزکو اولما یعلم اللہ کیا تم گمان کرتے ہو کہ تم چھوڑ دے جاؤ گے
الذین جاہدوا منکم ولم یجتدوا حالانکہ اللہ نے ابھی نہیں جانا کہ تم میں سے کون
من دون اللہ ولا رسولہ ولا لوگ اس خیر و شر کی جنگ میں حصہ لیتے ہیں؟
المؤمنین ولیجۃ۔ مومنوں سے لوگ ہیں جو خدا، رسول اور ان لوگوں کا

ساتھ دیتے ہیں جو اس کش مکش میں خیر کو قائم کرنے کے لئے جدوجہد کر رہے ہیں۔

تیسری قسم کا نظام اخلاق دوسرے نظام کی طرح بدی کی حقیقت کو تسلیم کرتے
ہوئے انسانوں کو مشورہ دیتا ہے کہ اس کے خلاف ایک سبلی رویہ اختیار کیا جائے۔
شر کا پر جوش اور عملی مقابلہ کرنے کی بجائے ایک طرح کا ذہنی اور قلبی رجحان پیدا کرنا
ضروری ہے جس سے ظاہر ہو کہ ہم شر کے ان مظاہر کو پسند نہیں کرتے لیکن اس کے خلاف
کوئی منظم یا کوئی مثبت اقدام کرنا۔ اس نظام اخلاق کے مطابق نہ صرف غیر منساب
بلکہ ناممکن العمل ہے۔ عیسائیت نے اس دنیا کی برائیوں اور اس کے تاریک پہلوؤں پر
اتنا زور دیا کہ لوگوں کے ذہن میں یہ تصور سما گیا کہ ان سے نجات انسانی کوششوں سے
ممکن ہی نہیں۔ اس کے ساتھ ہی ایک دوسرا تصور خود انسان کی فطری بدی کا تھا
جس کی رو سے تمام انسان فطرتاً پیدائشی طور پر گناہ سے ملوث ہیں اور بدی اور گناہ کا
یہ دارغ ان کو آدم سے ورثہ میں ملا ہے جس نے ابلیس کے دھوکے میں آکر خدا
کے حکم کی نافرمانی کی اور اس کی پاداش میں وہ جنت سے محال دیا گیا۔ عہد عتیق کی رو
سے دنیا کی موجودہ زندگی اسی سزا کا نتیجہ ہے۔ ان دونوں تصورات نے مل کر عیسائیت
میں یہ انوکھا نظریہ پیدا کیا کہ خود خدا انسانوں کی شکل میں ظاہر ہوا تاکہ وہ صلیب پر چڑھ کر
تمام انسانوں کے گناہوں کا کفارہ ادا کر سکے اس نظریہ کا لازمی نتیجہ اگر ایک طرف

انتہائی مایوسی اور فطولیت تھا جس سے بدی اور نیکی کی جنگ میں عملاً حصہ لینے کا سوال پیدا ہی نہیں ہوتا تو دوسری طرف ایک قسم کا اخلاقی تراجیح بھی تھا۔ جب حضرت عیسیٰ تمام ان لوگوں کے گناہوں کا کفارہ ادا کر چکے ہیں جو عیسائیت کے دائرہ میں داخل ہو چکے ہیں یا آئندہ ہونگے تو پھر اخلاق و کردار کی اہمیت ہی ختم ہو جاتی ہے۔ چنانچہ عیسائیت میں سینٹ پال اور لو تھر دونوں نے اس غیر اخلاقی عقیدے کی تبلیغ کی کہ صرف حضرت عیسیٰ پر ایمان لانا نجات کے لئے کافی ہے، نیک و بد اچھے یا بُرے کام اس میں اثر انداز نہیں ہو سکتے۔ ایسی تعلیم کا نتیجہ عملاً رہبانیت ہے جو لوگوں کو اس چیز کی تعلیم نہیں دیتی کہ حق کے لئے اگر میدان کارزار میں بھی اترنا پڑے تو جان و مال کی پروا نہیں کرنی چاہئے بلکہ جو یہ تعلیم دیتی ہے کہ اس میدان کارزار سے براؤن میل دور بھاگ جانا چاہئے اور اگر ظالم اور جابر لوگ ظلم و جبر کریں بھی تو صبر سے ان کو برداشت کرنا چاہئے کیونکہ حقیقی امن اور فلاح اسی میں ہے۔ اگر کوئی نفرت اور حقارت سے پیش آئے تو اس سے محبت اور عزت کا سلوک کرنا ضروری ہے۔ اگر کوئی ایک طمانچہ مارے تو دوسرا طمانچہ کھانے کے لئے دوسرا گال پیش کر دینا صحیح مردانگی اور اخلاق ہے۔ تاریخی طور پر یہ اخلاقی نسلخ ہمیشہ ناقابلِ عمل رہے ہیں لیکن اگر ان کی اہمیت کسی حد تک تسلیم کر بھی لی جائے تو یہ صرف انفرادی دائرہ عمل تک گوارا کی جاسکتی ہیں۔ اگر اس طرح کی سبلی رواداری معاشری دائرہ میں روارکھی جائے تو شاید تہذیبی زندگی ایک مختصر سے لمحہ کے لئے بھی قائم نہیں رہ سکتی۔ یہاں تو ہر قدم پر شر کے چھوٹے سے چھوٹے مظہر کا مقابلہ تہذیب سے کرنا پڑتا ہے بدی کا ایک معمولی شائبہ بھی بغیر مثالے نہیں چھوڑا جاسکتا۔ بد عنوانی اور بد کرداری کو سختی اور شدت سے ختم کرنے کے لئے ہر ممکن ذرائع استعمال کئے جاتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ ان بظاہر شاندار نظریات پر نہ کبھی اس دنیا میں عمل ہوا ہے اور نہ کبھی ہو سکتا ہے۔

آں حضرت نے ایک دفعہ فرمایا کہ ہر شخص کا فرض ہے کہ وہ بدی کے چلن کو روکے

اگر ممکن ہو تو ہاتھ سے یا زبان سے اور اگر یہ آس سے نہ ہو سکے تو پھر دل میں اس کو بُرا
 جانے، لیکن یہ ایمان کی سب سے کمزور شکل ہوگی اس روایت سے یہ چیز صاف چھوٹی
 ہے کہ بدی کا مقابلہ کرنا ہر صاحب فہم انسان کے لئے اولین فرض ہے۔ قرآن میں ایک
 جگہ صالح بندوں کی تعریف کرتے ہوئے اس فرض کا خاص طور پر ذکر کیا گیا ہے کہ یہ
 لوگ وہ ہیں جو معروف کا حکم دیتے ہیں اور نہی سے دوسروں کو عملی طور پر روکتے
 ہیں۔ (۹، ۱۱۲)

جو نظام اخلاق وہ ہے جو بدی اور شر کے خلاف ایک عملی اور مثبت اقدام
 کی نہ صرف دعوت دیتا ہے بلکہ انسانی فلاح و بہبود کا مکمل انحصار اس حکم اور عمل
 پر لکھا ہے۔

رہبانی اور وحدت وجودی نظریات کے حامیوں نے اپنے طریقہ کار کی حمایت
 میں شر اور بدی کی مابین پر بحث کرتے ہوئے یہاں تک کہہ دیا کہ بدی کا کوئی
 علیحدہ وجود نہیں چونکہ وجود بحیثیت وجود خیر محض ہے اور اس کے علاوہ اور
 کوئی وجود نہیں تو لامحالہ اس سے یہی نتیجہ نکل سکتا ہے کہ بدی اور شر کا
 وجود محض اعتباری ہے۔ وہ چیز جو ہمیں بُری معلوم ہوتی ہے درحقیقت اپنی مابینیت
 کے لحاظ سے بر قسم کے اخلاقی حکم سے متبر ہے اس کا اچھا یا بُرا ہونا ہمارے عارضی مفاد
 اور وقتی تقورات پر مبنی ہے۔ مولانا جامی لوارخ میں لکھتے ہیں کہ شر کوئی مثبت
 حقیقت نہیں بلکہ خیر کا عدم ہے۔ جب کوئی شے اپنی حقیقی مابینیت کو ظاہر کرنے سے
 عاجز ہو یا حالات کے ماتحت وہ عارضی طور پر ظاہر نہ کر سکے تو اس کی کوہم شر سے تعبیر
 کرتے ہیں۔ اگر اس نقطہ نگاہ کو تسلیم کر لیا جائے تو خیر و شر کا انفرادی وجود اور اس کی
 بنا پر اخلاق اور روحانیت کا تمام نظام درہم برہم ہو جاتا ہے۔ اگر بدی بدی نہیں
 بلکہ نیکی ہی کی ایک محکوس شکل ہے تو پھر اس زندگی میں کسی قسم کی اخلاقی تگ و دو

یا تعمیر سیرت کی ضرورت ہی نہیں رہتی لیکن زرتشت کے نزدیک یہ تجزیہ بالکل غلط ہے۔ نیکی اور خیر کی طرح بدی اور شر کا وجود ایک مستقل بالذات حقیقت ہے اور کسی قسم کی منطقی موشگافیوں سے اس کے خطرناک عواقب سے چشم پوشی نہیں کی جاسکتی۔ کائنات میں باہمی توافق اور یکرنگی کے ساتھ ساتھ تصادم اور لگاڑکے آثار بھی پائے جاتے ہیں اور ایک صحت مند زندگی بسر کرنے کے لئے ان کے خلاف ایک مسلسل جدوجہد انسان کے لئے ایک ضروری امر ہو جاتا ہے۔ اسی طرح انسان کی اپنی داخلی اور نفسیاتی زندگی میں ایک ناگزیر تصادم موجود ہے اور ایک صحت مند انسانیت کے بقا کے لئے ان خطرناک عوامل پر قابو پانا ناگزیر ہے۔ یہی حالت انسانی سوسائٹی کی ہے۔ اگر اخلاقی اقدار کا استحکام مد نظر ہو تو ہر انسان کے لئے ضروری ہو جاتا ہے کہ بین الانسانی تعلقات میں سے حسد، بغض، عناد، رنجشوں کو دور کر کے ایک بلند و ارفع مقصد کے لئے آپس میں یک جہتی پیدا کی جائے۔

شر کی اس عالمگیری کو ختم کرنا ہی مذہب اور اخلاق کا مقصد ہے لیکن یہ مقصد محض انفرادی اصلاح اور زندگی کے ذرائع حاصل نہیں ہو سکتا۔ زرتشت کے نزدیک یہ کافی نہیں کہ ہر انسان اپنے اپنے طور پر نیکی کو اختیار کرے اور بدی سے مجتنب ہو بلکہ ہر شخص اس کوشش میں لگا رہے کہ دوسرے انسانوں کو بھی یہی توفیق نصیب ہو خود نیکی بینا اور دوسروں کو نیکی کی ترغیب نہ دینا، خود بدی سے کنارہ کش ہونا اور دوسروں کو بدی اور فواحش میں مبتلا دیکھ کر کوئی تحریک محسوس نہ کرنا، زرتشت کے نزدیک کوئی قابلِ فخر کام نہیں بلکہ محض ایک سبلی فعل ہے۔ وہ شخص جو کسی خوفناک بیماری کی دوا معلوم کرتا ہے، ہر مختلف ویائی امراض پر قابو پانے کے مختلف کامیاب طریقے ایجاد کرتا ہے وہ طبعی شر کی قوتوں کو کمزور کرنے میں مدد و معاون ہے جو انسان کے طب کی تاریکیوں کو علم و شعور کی روشنی سے دور

کرے جو تعصب اور تنگ نظری کے خلاف علمِ جہاد بلند کرے، جو ظلم و نا انصافی، فسق و فجور، جرم و عصیاں کو نسیا منیا کرنے کے نئے میدان کا رزار میں آخر پڑے وہی انسان درحقیقت انسانیت کا صحیح خادم، اخلاق کا بہتر علمبردار اور روحانیت کا بلند ترین مظہر ہے۔ طبعی اور اخلاقی بدیوں کا وجود ہر وقت انسانوں کو دعوت دے رہا ہے کہ وہ اس کو ختم کرنے کے لئے ہر ممکن اور جائز طریقوں کو استعمال میں لائے پوری کوشش کریں اور اس کوشش میں خدا ان کے ساتھ عملِ تعاون کے لئے تیار ہے سپیوز کا خیال تھا کہ خدا ایک کامل وجود ہے اس لئے اس کے ساتھ کسی مقصد کی نسبت کرنا اس کے کمال کی تنقیص ہوگا۔ بعض دوسرے مفسرین کا خیال ہے کہ اس دنیا میں شر کا وجود خدا کے معصوم فیروز ہونے کے منافی ہے۔ ان مختلف نظریات کے مقابلہ میں زرتشت کا ایک ہی جواب ہے کہ یہ کائنات مکمل نہیں بلکہ ناتمام ہے اور اب انسان کا فرض ہے کہ اس کام کو اپنے ذمے لے لے۔ یزدان اور اہرمین کی مسلسل کشمکش اسی مقصد کے لئے ہے کہ انسان اس میں پوری تندہی سے حصّے لے لے۔ اپنی پوری قوتِ یزدان کی مدد میں صرف کرے۔

فتنہ اور کامرانی آخر کار انسان کی کوششوں کو حاصل ہوگی کیونکہ باطل کے مقابلہ پر حق کی فتح یقینی امر ہے:

جاء الحق وذهب الباطل حق ظاہر ہو گیا اور باطل دب گیا یقیناً باطل کا نہ ہوا۔

منظفہ والی چیز ہے۔

چین میں لاؤنزا کے مقابلہ پر کون فیوشس، ہندوستان میں گوتم بدھ کے مقابلہ پر کرشن اور مشرق وسطیٰ میں حضرت عیسیٰ کے مقابلہ پر زرتشت اسی چوتھے نظریئے اخلاق کے مظہر وارثے۔ اسی نے نیشے نے جب عیسائی رہبانِ نظام پر حملہ کیا تو زرتشت کے نام پر اپنی ایک کتاب کو منسوب کیا۔ نیشے شاید پہلا مغربی مفکر تھا جس نے اپنی معاصرین سوسائٹی کی اخلاقی خرابیوں کو محسوس کیا۔ اس کے خیال میں مروجہ اخلاقی اقدار

جس کو اس نے غلامانہ اخلاق کا نام دیا زوال کا پیش خیمہ ہیں۔ اس لئے ان کو ترک کر کے ایک صحت مند اخلاق کو رواج دینا ضروری ہے۔ اس نے زرتشت کے نظریہ خیر و شر کو بہترین سمجھ کر اسے اختیار کیا۔ ان دونوں کے نزدیک انسان کا فرض ہے کہ وہ زندگی کے ہر پہلو اور ہر کونے میں شر کی قوتوں کا مقابلہ کرے تاکہ خیر اور بھلائی کی قوت کو تقویت ہو۔ نیٹھے نے خدا کا انکار کیا تو صرف اس لئے کہ انسان اکثر اپنی تمام ذمہ داری اپنے کندھوں سے اتار کر خدا کے سپرد کر دیتے ہیں اور خود اس کش مکش سے فرار اختیار کر لیتے ہیں۔ اس نے اعلان کیا کہ ”خدا اب مرچکا ہے“ اور خیر و شر کی جنگ ہنوز اسی طرح بلکہ پہلے سے بھی زیادہ خطرناک حالت میں ہمارے سامنے ہے اس لئے اب ہمارا فرض ہے کہ تمام پرانے قلمی تصورات کو ذہن سے خارج کر کے اس جنگ کے لئے تیار ہو جائیں۔ زرتشت اس حد تک نیٹھے کا ہم نوا نہیں ہو سکتا تھا۔ اس کے نزدیک اس جنگ میں حصہ لینا انسان کا اپنا کام ہے لیکن اگر وہ ہمت سے ایک قدم اٹھائیگا تو تائید ایزدی سے اس کا ہر قدم فیصلہ کن ثابت ہو گا۔ نیٹھے کی تمام تر کوشش کا مقصد کامل افراد پیدا کرنا تھا اور زرتشت کا طبع نظر ایک صالح انسان کی تعمیر نیٹھے چند انسانوں کی تخلیق کا خواہش مند تھا جو عوام کا لانا عام کی راہبری کر سکیں۔ زرتشت کے سامنے انہی عوام کی قلبی مابیت تھی تاکہ وہ اپنی اور اپنے جیسے دوسروں کی اصلاح کر سکیں اور اس طرح ایک صالح معاشرہ وجود میں آئے جس سے یہ دنیا اور اس کی زندگی میں چین، امن، انصاف اور عدل کا رواج ہو۔

زرتشت کے ہاں زندگی مابعد الموت کا تصور بہت نمایاں نظر آتا ہے اور یہی اس کی خصوصیت ہے مغربی ناقدین کی رائے ہے کہ یہ تصور یہودیت کی ابتدائی کتابوں میں موجود نہیں۔ سیاسی زوال کے بعد جب بنی اسرائیل جلا وطنی کی زندگی بسر کرنے پر مجبور ہوئے تو اس وقت وہ زرتشتی دین سے دوچار ہوئے اور یہیں سے

انہوں نے مابعد الموت زندگی کے مختلف تصورات حاصل کئے۔ لیکن یہ تنقید حالات کے غلط تجزیہ کا نتیجہ ہے۔ مگر ان کی رُو سے انسانوں کی ہدایت کا کام خدا کے ذمہ تھا اور اس لئے مختلف تاریخی ادوار میں ہر جگہ پیغمبر آتے رہے جنہوں نے انسانی فلاح و بہبود کے صراطِ مستقیم کی نشان دہی کر دی۔ خدا کے وجود، اس کی توحید، حیات مابعد الموت کے عقیدوں کی تشریح اسی مقصد کا ایک جزو تھی جو مختلف رسولوں نے اپنی اپنی قوم اور اپنے اپنے زمانہ میں کر دی۔ اگر یہودیوں کی کتب مقدسہ میں حیات مابعد الموت کی تفصیلات نہیں ملتی تو اس کا یہ مطلب نہیں کہ انہوں نے یہ تصور بعد میں مزید سنا کے پردوں کے ذریعہ حاصل کیا بلکہ یہ اس چیز کا بقی ثبوت ہے کہ ان کتابوں میں تحریف ہو چکی تھی یا وہ اصل کتابیں نہ بننے کی دعتبرو سے محفوظ نہیں رہ سکیں۔ لیکن اس کے باوجود یہ حقیقت اپنی جگہ ناقابل تردید ہے کہ زرتشت نبی کی تعلیم میں حیات مابعد الموت کا تصور تمام سامی مذاہب، یہودیت، عیسائیت اور اسلام کے عقائد سے بہت زیادہ مماثل ہے اور اس سے یہ نتیجہ نکالنا غلط نہ ہو گا کہ مزدیسنا کی تعلیم کا منبع وہی مصدر ہدایت ہے جس نے دنیا کے مختلف حصوں میں مختلف نبیوں کے ذریعے انسانوں کی دینی رہنمائی کی۔ اگرچہ زرتشت خالص آریہ اقوام میں پیدا ہوا اور انہی کے ایک گروہ کی ہدایت کا کام اپنے ذمہ لیا لیکن اس کا دین حیات مابعد الموت کے تصور کے لحاظ سے باقی تمام آریہ اقوام سے ممتاز ہے۔ ہندوستان اور یونان میں آریوں نے تاسخ اور آواگون کے چکر کے نظریات پیش کئے اور اسی کے نتیجہ میں ان کے ہاں قنویت اور زندگی سے فرار کا تصور نمایاں طور پر پایا جاتا ہے۔ اس کے برعکس زرتشتی نظام فکر میں اس زندگی کی اہمیت اور موت کے بعد کی زندگی کے تصورات باقی سب سامی مذاہب کے اس قسم کے تصورات سے مشابہ ہیں۔

زرتشتی نظام میں بر انسان تین چیزوں سے مرکب ہے جسم، زندگی اور روح۔

روح چونکہ مادی اور نامیاتی حصوں کے وجود میں آنے سے پہلے موجود تھی اس لئے وہ ابدی اور لافانی ہے۔ وہ پیدائش کے وقت جسم میں داخل ہو جاتی ہے اور موت کے بعد جدا ہو جاتی ہے۔ تن اور روح کا تعلق گھوڑے اور گھوڑے سوار کا سا ہے۔ رہبانی نظام اخلاق کے برعکس زرتشت نے جسمانی صحت اور طہارت کی مناسب اہمیت کا اقرار کیا چنانچہ بدنی طہارت زرتشتیوں کے ہاں آج تک مذہبی اعمال میں شامل ہے۔ اسی مقصد کے تحت رونے رکنے کی ممانعت کی گئی کیونکہ اس سے جسمانی صحت کو نقصان پہنچتا ہے اور روزہ رکھ کر انسان نیکی اور بھلائی کے کام نہیں کر سکتا۔ چنانچہ زندیداد میں لکھا ہے: ”اس اصول کو یاد رکھو وہ شخص جو کھانے سے پرہیز کرتا ہے اس قابل نہیں ہوتا کہ نیکی کا کام کر سکے زراعت کی ذمہ داری برداشت کر سکے یا طاقتور بنے پیدا کر سکے۔ ساری مادی دنیا خوراک کے ذریعے قائم ہے، فاقہ سے وہ مر جاتی ہے“

طہارت صرف انسانی جسم کے لئے ضروری نہیں بلکہ پانی، آگ، ہوا اور مٹی سبھی اجزاء کو پاک اور صاف رکھنے کی ہدایت کی گئی ہے۔ زرتشتی اخلاق کو سمجھنے کے لئے یہ بات ذہن میں رکھنی ضروری ہے کہ زرتشت کی تعلیم تبلیغ کا سارا دار و مدار دو اہم باتوں پر تھا۔ ایک طرف مختلف دیوتاؤں کی پرستش ترک کر کے خدائے واحد کی عبادت اور دوسری طرف خانہ بدوشی کی زندگی ترک کر کے تمدنی زندگی کا اختیار کرنا۔ اس کی خواہش تھی کہ اس کی قوم صحراؤں کی زندگی ترک کر کے شہروں میں آباد ہونا سیکھ لے۔ اس لئے اس کے نظام اخلاق میں کاشتکاری اور اس کے متعلقہ امور کے متعلق خاص ہدایات ملتی ہیں۔ پانی، آگ، ہوا اور مٹی کی پاکیزگی کا حکم بھی اسی ضمن میں آتا ہے، اور اسی لئے زرتشت نے مردوں کے دفن کرنے یا آگ میں جلانے یا دریا میں پھینک دینے کی ممانعت کر دی۔ ان کے ہاں رواج تھا کہ اونچی جگہوں پر میت کو رکھ دیتے

تھے تاکہ جانور اس کو کھا جائیں اور اس طرح پانی، ہوا، مٹی اور آگ نجات سے بچی رہیں۔

اس کے اخلاقی نظام میں انسان کے اختیار کو نمایاں حیثیت دی گئی ہے۔ جب انسان کی فلاح کا تمام دار و مدار خیر و شر کی جنگ میں حصہ لینا اور خیر کی قوتوں کا ساتھ دینا ہے تو اس سے لازمی طور پر اس کے اختیار کی آنادی کو تسلیم کیا گیا ہے۔ اس کے ہاں کسی قسم کے رہبانی توکل اور جبریہ عقائد کی گنجائش ہی نہیں۔ شریعت نے جو قانون اس کے سامنے رکھا ہے اس پر چل کر انسان اپنے مادی اور روحانی مفاد حاصل کر سکتا ہے اور اس طرح خدا کی رضا اور خوشنودی سے بہرہ ور ہو سکتا ہے۔ خود مسلمانوں میں یہ تصور موجود ہے کہ بوس خالص قدرتی گروہ سے تعلق رکھتے تھے۔

پہنا پنے محمود شبستری گلشن را نہیں کہتا ہے :

ہر آں کس رنگ مذہب غیر جبر است نبی فرمود او مانند گبر است

نیک اعمال کا بدلہ اور اجزائے رشتہ کے نزدیک دونوں جہانوں میں ملتا ہے۔ پہنا پوجہاں کسی محنتی آدمی کا ذکر ہے جس نے کھیتی باڑی میں پوری تندہی سے کام کیا تاکہ لوگوں کو بھوکہ نہ پیاس، بیماری اور فاقہ سے محفوظ کرے وہاں اس کی نیکی کا اجر اگر آخرت میں نجات اور سعادت ہے تو اس دنیا میں اسے سولشیوں کی بہتات اور غلے کی فراوانی بھی میسر آئے گی۔ لیکن اس کے باوجود یہودیوں کی طرح زرتشت نے اپنے پیروؤں کی توجہ دیکھی کہ دنیا کی کامیابی تک محدود نہ رہی بلکہ آخرت کی بہتر اور اعلیٰ زندگی کا نقشہ ہمیشہ قائم رکھا۔ اس کے نزدیک انسان کی تمام کوششوں اور تمنائوں کا آخری اور پایہ مقصد ہی زندگی ہے جہاں وہ اپنے رب و مولا اور مزداسے ملاقات کر سکے گا۔ اس دن صرف اس کے اعمال ہونگے۔ کسی آقا یا پیر کی سفارش کام نہ آسکیگی۔ کوئی دوسرا شخص اس کے بے کاموں کا بوجھ اٹھانے میں نہ آسکے گا۔ صرف اس کے اپنے

اعمال اس کی سعادت یا شقاوت کا باعث ہونگے۔ اس کے نیک خیالات، نیک الفاظ اور نیک اعمال جنت کی کنجی ہیں۔ اس کے برے خیالات الفاظ اور اعمال ہی جہنم کا راستہ تیار کرتے ہیں جس کے مجموعی اعمال میں نیکی کا پلڑا بھاری ہوگا وہی فلاح پائے گا جس کے مجموعی اعمال میں بدی کا پلڑا بھاری ہوگا وہ خاسرو نامراد ہوگا جنت کے لئے جدید فارسی میں لفظ بہشت ہے جو اوستا کے لفظ دہشتہ سے ماخوذ ہے۔ دہشتہ کے معنی بہترین کے ہیں۔ آج اچھا ہونے کی کوشش کرو، کل اس سے بہتر اور اس سے اچھے دن بہترین اور اس مسلسل کوشش کا نتیجہ بہشت اور حیات جاودانی ہے۔

اس زندگی کے اختتام پر ایک ایسا دور ضرور آئے گا جب شر اور بدی کی تمام قوتوں کا استیصال ہو سکے گا۔ اس وقت ایک آخری نبی نمودار ہوگا جو اس دنیا میں خیر اور نیکی کو رائج کرنے میں کامیاب ہوگا۔ اس کے بعد قیامت یعنی رستاخیز ہوگی جب تمام انسان زندہ کئے جائیں گے اور بدی کی روحوں کو جہنم سے نکال کر ان کے گناہوں سے پاک کیا جائے گا اس کے بعد ہمیشگی کی زندگی جس میں بڑھاپا، کمزوری، موت، بیماری، غم، دکھ سب غائب ہونگے۔ اس وقت اہرمن سے کیا سلوک ہوگا؟ اس کے متعلق کوئی تفصیل نہیں ملتی لیکن چونکہ اس چیز کا اعلان موجود ہے کہ شر اور بدی کا مکمل استیصال ہو جائے گا تو اس سے یہ استنباط کیا جاسکتا ہے کہ اہرمن کی شرانگیز قوتوں کا بھی خاتمہ ہو جائے گا۔ بدی تمہی ناپید ہوگی جب بدی کا منہج و مصدر ابلیس اپنی فطرت صحیحہ پر دوبارہ آجائے گا۔

لیکن زرتشت کے نزدیک ضروری نہیں کہ یہ دور اس کائنات کے آخری حصہ میں نمودار ہو۔ اس کے قول کے مطابق اگر تمام بنی نوع انسان اس کش مکش حیات میں نیکی کی قوتوں کا ساتھ دینے کے لئے تیار ہو جائیں اور اپنی تمام کوششوں کو اس مقصد عظیم کے حصول پر مرکوز کر دیں تو یہ چین و امن، عدل و انصاف کا دور بہت

اور ہر زمانے میں مشاہدہ کیا جاسکتا ہے اور زرتشتی نظام اخلاق کا تمام مقصد ایسے ہی مکمل معاشرہ کو وجود میں لانا تھا۔

”اے اہورامزدا میں تم سے پوچھتا ہوں وہ سچا اور نیک انسان جو اپنے خاندان اپنی قوم اور اپنے ملک کی بھلائی اور بہتری میں کوشاں ہوں وہ تمہارے جیسا کیسے ہو سکتا ہے؟“

”وہ کب تمہاری رضا کو حاصل کر سکیگا؟ اس کے کون سے اعمال تمہیں زیادہ پسندیدہ ہونگے؟ ہر اس آدمی کے لئے جو موش و عقل رکھتا ہے جو غور و فکر کر سکتا ہے وہ شخص جو ہر حالت میں پوری قوت کے ساتھ راستی کا علم بلند رکھے جو اپنے الفاظ اور اعمال میں سچائی کا نمونہ ہو۔ وہی شخص اے مزدا اہورا تیرا بہترین مددگار ہے۔“

”وہی شخص اے مزدا اہورا، جو تیرا حقیقی معنوں میں دوست ہے، تیرے انعامات کا مستحق ہے جو اس فانی دنیا میں صحت، خوشی اور دولت کی شکل میں ہوگی اور آخرت میں ابدی زندگی کی شکل میں۔ اس شخص کو ہمیشگی کے لئے تم سے ملاقات کا شرف حاصل ہوگا اور وہی منش پاک کی ملاقات سے سرفراز جائے گا۔“

زرتشت کے فلسفہ اخلاق کی بنیاد تین چیزوں پر ہے: اندیشہ نیک، گفتار نیک، کردار نیک۔ ان کے مقابلہ پر تین چیزوں سے بچنے کی ہدایت ہے: اندیشہ بد، گفتار بد اور کردار بد۔ فردوسی نے شاہنامہ میں ان تینوں چیزوں کی طرف اشارہ کیا ہے:

ہر آن کس کہ اندیشہ بد کند بفرجام بد باتن خود کند
رخ مرد را تیرہ دارد دروغ بسندیش ہرگز نگیرد فروع
کے کو بود پاک و یزدان پرست نیازد بہ کردار بد بیچ دست

ان کی بنیاد پر سارے اخلاق کی تعمیر ہوتی ہے۔

”اے اہورامزدا! اے اشائے نریبا! ہم اپنے لئے ایک ایسی چیز منتخب کرنا چاہتے

یسا اندیشہ نگار و کردار بنانا چاہتے ہیں جو جہانوں میں بہترین ہو،
 "اے اہورامزدا! ہم اس پیغمبر کے کلام کے خواستگار ہیں تاکہ راستی کے بہترین تصور
 میں پھیلائیں۔"

"اے اہورامزدا! پاک خیال، راستی اور دوستی، کردار و گفتار و آئین نیک کی
 تیرا قرب حاصل کرنا چاہتے ہیں۔"

"اے مزدا! ہور! تیری شاکرتے ہیں اور تیرے سپاس گزار ہیں۔ اندیشہ نیک
 نیک اور کردار نیک سے تیرا قرب چاہتے ہیں۔"

"اے اہورامزدا! شاید کہ ہم دیکھ سکیں، شاید کہ تمہارا قرب ہمیں حاصل ہو،
 میری ہمیشہ کی دوستی میں پیسر ہو، بہترین و بالاترین راستی کے ذریعے۔"

"اب میں چاہتا ہوں کہ اس کشور کو جو اندیشہ کردار و گفتار نیک کا مقام ہے،
 نگھوں سے دیکھوں۔ میں نے راستی کے توسط سے اہورامزدا کو پہچانا۔"

ان اقتباسات میں لفظ راستی اوستا کے لفظ اشا کا ترجمہ ہے لیکن اشارہ تشریحی
 ان میں نمایاں حیثیت رکھتا ہے اور اس کا مفہوم بہت وسیع ہے۔ یہ ایک اخلاقی
 ہے جس کے مطابق کائنات کی تخلیق ہوئی اور جس کے مطابق وہ آج تک اپنے
 ن سرائی انجام دے رہی ہے۔ انسان کا فرض ہے کہ اسی اشا یعنی راستی پر گامزن ہو
 ۔ اسی سے وہ اہورامزدا کا قرب حاصل کر سکتا ہے۔ اس کے مفہوم میں تربیت،
 میت، ہم آہنگی، ضبط نفس اور تمام وہ افعال جن میں خلوص، راستی اور صلہ رمی
 وں شامل ہیں۔ اعمال و کردار کی ہم آہنگی اور ضبط نفس سے راستی اور تقویٰ پیدا
 ہے۔ یہ آہنگی اور انقطاع روابط سے فسق و فجور اشا سے انسانی ربط کا قیام اور
 ح (یعنی دروغ) سے روابط کا انقطاع۔ اس لئے زرتشتی اخلاق میں ہر انسان کا
 ہے کہ اشا یعنی تقویٰ اور قانون راستی کی مکمل پابندی کرے۔ اسی حقیقت کو قرآن
 اہم اقتباسات میں تاہیف ذکر فرماتا ہے: "وَتُؤَدِّعُ صَفَاتِ ۵۰۳۔ ۵۰۴۔ ۵۰۵۔ ۵۰۶۔ ۵۰۷۔ ۵۰۸۔ ۵۰۹۔ ۵۱۰۔ ۵۱۱۔ ۵۱۲۔ ۵۱۳۔ ۵۱۴۔ ۵۱۵۔ ۵۱۶۔ ۵۱۷۔ ۵۱۸۔ ۵۱۹۔ ۵۲۰۔ ۵۲۱۔ ۵۲۲۔ ۵۲۳۔ ۵۲۴۔ ۵۲۵۔ ۵۲۶۔ ۵۲۷۔ ۵۲۸۔ ۵۲۹۔ ۵۳۰۔ ۵۳۱۔ ۵۳۲۔ ۵۳۳۔ ۵۳۴۔ ۵۳۵۔ ۵۳۶۔ ۵۳۷۔ ۵۳۸۔ ۵۳۹۔ ۵۴۰۔ ۵۴۱۔ ۵۴۲۔ ۵۴۳۔ ۵۴۴۔ ۵۴۵۔ ۵۴۶۔ ۵۴۷۔ ۵۴۸۔ ۵۴۹۔ ۵۵۰۔ ۵۵۱۔ ۵۵۲۔ ۵۵۳۔ ۵۵۴۔ ۵۵۵۔ ۵۵۶۔ ۵۵۷۔ ۵۵۸۔ ۵۵۹۔ ۵۶۰۔ ۵۶۱۔ ۵۶۲۔ ۵۶۳۔ ۵۶۴۔ ۵۶۵۔ ۵۶۶۔ ۵۶۷۔ ۵۶۸۔ ۵۶۹۔ ۵۷۰۔ ۵۷۱۔ ۵۷۲۔ ۵۷۳۔ ۵۷۴۔ ۵۷۵۔ ۵۷۶۔ ۵۷۷۔ ۵۷۸۔ ۵۷۹۔ ۵۸۰۔ ۵۸۱۔ ۵۸۲۔ ۵۸۳۔ ۵۸۴۔ ۵۸۵۔ ۵۸۶۔ ۵۸۷۔ ۵۸۸۔ ۵۸۹۔ ۵۹۰۔ ۵۹۱۔ ۵۹۲۔ ۵۹۳۔ ۵۹۴۔ ۵۹۵۔ ۵۹۶۔ ۵۹۷۔ ۵۹۸۔ ۵۹۹۔ ۶۰۰۔ ۶۰۱۔ ۶۰۲۔ ۶۰۳۔ ۶۰۴۔ ۶۰۵۔ ۶۰۶۔ ۶۰۷۔ ۶۰۸۔ ۶۰۹۔ ۶۱۰۔ ۶۱۱۔ ۶۱۲۔ ۶۱۳۔ ۶۱۴۔ ۶۱۵۔ ۶۱۶۔ ۶۱۷۔ ۶۱۸۔ ۶۱۹۔ ۶۲۰۔ ۶۲۱۔ ۶۲۲۔ ۶۲۳۔ ۶۲۴۔ ۶۲۵۔ ۶۲۶۔ ۶۲۷۔ ۶۲۸۔ ۶۲۹۔ ۶۳۰۔ ۶۳۱۔ ۶۳۲۔ ۶۳۳۔ ۶۳۴۔ ۶۳۵۔ ۶۳۶۔ ۶۳۷۔ ۶۳۸۔ ۶۳۹۔ ۶۴۰۔ ۶۴۱۔ ۶۴۲۔ ۶۴۳۔ ۶۴۴۔ ۶۴۵۔ ۶۴۶۔ ۶۴۷۔ ۶۴۸۔ ۶۴۹۔ ۶۵۰۔ ۶۵۱۔ ۶۵۲۔ ۶۵۳۔ ۶۵۴۔ ۶۵۵۔ ۶۵۶۔ ۶۵۷۔ ۶۵۸۔ ۶۵۹۔ ۶۶۰۔ ۶۶۱۔ ۶۶۲۔ ۶۶۳۔ ۶۶۴۔ ۶۶۵۔ ۶۶۶۔ ۶۶۷۔ ۶۶۸۔ ۶۶۹۔ ۶۷۰۔ ۶۷۱۔ ۶۷۲۔ ۶۷۳۔ ۶۷۴۔ ۶۷۵۔ ۶۷۶۔ ۶۷۷۔ ۶۷۸۔ ۶۷۹۔ ۶۸۰۔ ۶۸۱۔ ۶۸۲۔ ۶۸۳۔ ۶۸۴۔ ۶۸۵۔ ۶۸۶۔ ۶۸۷۔ ۶۸۸۔ ۶۸۹۔ ۶۹۰۔ ۶۹۱۔ ۶۹۲۔ ۶۹۳۔ ۶۹۴۔ ۶۹۵۔ ۶۹۶۔ ۶۹۷۔ ۶۹۸۔ ۶۹۹۔ ۷۰۰۔ ۷۰۱۔ ۷۰۲۔ ۷۰۳۔ ۷۰۴۔ ۷۰۵۔ ۷۰۶۔ ۷۰۷۔ ۷۰۸۔ ۷۰۹۔ ۷۱۰۔ ۷۱۱۔ ۷۱۲۔ ۷۱۳۔ ۷۱۴۔ ۷۱۵۔ ۷۱۶۔ ۷۱۷۔ ۷۱۸۔ ۷۱۹۔ ۷۲۰۔ ۷۲۱۔ ۷۲۲۔ ۷۲۳۔ ۷۲۴۔ ۷۲۵۔ ۷۲۶۔ ۷۲۷۔ ۷۲۸۔ ۷۲۹۔ ۷۳۰۔ ۷۳۱۔ ۷۳۲۔ ۷۳۳۔ ۷۳۴۔ ۷۳۵۔ ۷۳۶۔ ۷۳۷۔ ۷۳۸۔ ۷۳۹۔ ۷۴۰۔ ۷۴۱۔ ۷۴۲۔ ۷۴۳۔ ۷۴۴۔ ۷۴۵۔ ۷۴۶۔ ۷۴۷۔ ۷۴۸۔ ۷۴۹۔ ۷۵۰۔ ۷۵۱۔ ۷۵۲۔ ۷۵۳۔ ۷۵۴۔ ۷۵۵۔ ۷۵۶۔ ۷۵۷۔ ۷۵۸۔ ۷۵۹۔ ۷۶۰۔ ۷۶۱۔ ۷۶۲۔ ۷۶۳۔ ۷۶۴۔ ۷۶۵۔ ۷۶۶۔ ۷۶۷۔ ۷۶۸۔ ۷۶۹۔ ۷۷۰۔ ۷۷۱۔ ۷۷۲۔ ۷۷۳۔ ۷۷۴۔ ۷۷۵۔ ۷۷۶۔ ۷۷۷۔ ۷۷۸۔ ۷۷۹۔ ۷۸۰۔ ۷۸۱۔ ۷۸۲۔ ۷۸۳۔ ۷۸۴۔ ۷۸۵۔ ۷۸۶۔ ۷۸۷۔ ۷۸۸۔ ۷۸۹۔ ۷۹۰۔ ۷۹۱۔ ۷۹۲۔ ۷۹۳۔ ۷۹۴۔ ۷۹۵۔ ۷۹۶۔ ۷۹۷۔ ۷۹۸۔ ۷۹۹۔ ۸۰۰۔ ۸۰۱۔ ۸۰۲۔ ۸۰۳۔ ۸۰۴۔ ۸۰۵۔ ۸۰۶۔ ۸۰۷۔ ۸۰۸۔ ۸۰۹۔ ۸۱۰۔ ۸۱۱۔ ۸۱۲۔ ۸۱۳۔ ۸۱۴۔ ۸۱۵۔ ۸۱۶۔ ۸۱۷۔ ۸۱۸۔ ۸۱۹۔ ۸۲۰۔ ۸۲۱۔ ۸۲۲۔ ۸۲۳۔ ۸۲۴۔ ۸۲۵۔ ۸۲۶۔ ۸۲۷۔ ۸۲۸۔ ۸۲۹۔ ۸۳۰۔ ۸۳۱۔ ۸۳۲۔ ۸۳۳۔ ۸۳۴۔ ۸۳۵۔ ۸۳۶۔ ۸۳۷۔ ۸۳۸۔ ۸۳۹۔ ۸۴۰۔ ۸۴۱۔ ۸۴۲۔ ۸۴۳۔ ۸۴۴۔ ۸۴۵۔ ۸۴۶۔ ۸۴۷۔ ۸۴۸۔ ۸۴۹۔ ۸۵۰۔ ۸۵۱۔ ۸۵۲۔ ۸۵۳۔ ۸۵۴۔ ۸۵۵۔ ۸۵۶۔ ۸۵۷۔ ۸۵۸۔ ۸۵۹۔ ۸۶۰۔ ۸۶۱۔ ۸۶۲۔ ۸۶۳۔ ۸۶۴۔ ۸۶۵۔ ۸۶۶۔ ۸۶۷۔ ۸۶۸۔ ۸۶۹۔ ۸۷۰۔ ۸۷۱۔ ۸۷۲۔ ۸۷۳۔ ۸۷۴۔ ۸۷۵۔ ۸۷۶۔ ۸۷۷۔ ۸۷۸۔ ۸۷۹۔ ۸۸۰۔ ۸۸۱۔ ۸۸۲۔ ۸۸۳۔ ۸۸۴۔ ۸۸۵۔ ۸۸۶۔ ۸۸۷۔ ۸۸۸۔ ۸۸۹۔ ۸۹۰۔ ۸۹۱۔ ۸۹۲۔ ۸۹۳۔ ۸۹۴۔ ۸۹۵۔ ۸۹۶۔ ۸۹۷۔ ۸۹۸۔ ۸۹۹۔ ۹۰۰۔ ۹۰۱۔ ۹۰۲۔ ۹۰۳۔ ۹۰۴۔ ۹۰۵۔ ۹۰۶۔ ۹۰۷۔ ۹۰۸۔ ۹۰۹۔ ۹۱۰۔ ۹۱۱۔ ۹۱۲۔ ۹۱۳۔ ۹۱۴۔ ۹۱۵۔ ۹۱۶۔ ۹۱۷۔ ۹۱۸۔ ۹۱۹۔ ۹۲۰۔ ۹۲۱۔ ۹۲۲۔ ۹۲۳۔ ۹۲۴۔ ۹۲۵۔ ۹۲۶۔ ۹۲۷۔ ۹۲۸۔ ۹۲۹۔ ۹۳۰۔ ۹۳۱۔ ۹۳۲۔ ۹۳۳۔ ۹۳۴۔ ۹۳۵۔ ۹۳۶۔ ۹۳۷۔ ۹۳۸۔ ۹۳۹۔ ۹۴۰۔ ۹۴۱۔ ۹۴۲۔ ۹۴۳۔ ۹۴۴۔ ۹۴۵۔ ۹۴۶۔ ۹۴۷۔ ۹۴۸۔ ۹۴۹۔ ۹۵۰۔ ۹۵۱۔ ۹۵۲۔ ۹۵۳۔ ۹۵۴۔ ۹۵۵۔ ۹۵۶۔ ۹۵۷۔ ۹۵۸۔ ۹۵۹۔ ۹۶۰۔ ۹۶۱۔ ۹۶۲۔ ۹۶۳۔ ۹۶۴۔ ۹۶۵۔ ۹۶۶۔ ۹۶۷۔ ۹۶۸۔ ۹۶۹۔ ۹۷۰۔ ۹۷۱۔ ۹۷۲۔ ۹۷۳۔ ۹۷۴۔ ۹۷۵۔ ۹۷۶۔ ۹۷۷۔ ۹۷۸۔ ۹۷۹۔ ۹۸۰۔ ۹۸۱۔ ۹۸۲۔ ۹۸۳۔ ۹۸۴۔ ۹۸۵۔ ۹۸۶۔ ۹۸۷۔ ۹۸۸۔ ۹۸۹۔ ۹۹۰۔ ۹۹۱۔ ۹۹۲۔ ۹۹۳۔ ۹۹۴۔ ۹۹۵۔ ۹۹۶۔ ۹۹۷۔ ۹۹۸۔ ۹۹۹۔ ۱۰۰۰۔ ۱۰۰۱۔ ۱۰۰۲۔ ۱۰۰۳۔ ۱۰۰۴۔ ۱۰۰۵۔ ۱۰۰۶۔ ۱۰۰۷۔ ۱۰۰۸۔ ۱۰۰۹۔ ۱۰۱۰۔ ۱۰۱۱۔ ۱۰۱۲۔ ۱۰۱۳۔ ۱۰۱۴۔ ۱۰۱۵۔ ۱۰۱۶۔ ۱۰۱۷۔ ۱۰۱۸۔ ۱۰۱۹۔ ۱۰۲۰۔ ۱۰۲۱۔ ۱۰۲۲۔ ۱۰۲۳۔ ۱۰۲۴۔ ۱۰۲۵۔ ۱۰۲۶۔ ۱۰۲۷۔ ۱۰۲۸۔ ۱۰۲۹۔ ۱۰۳۰۔ ۱۰۳۱۔ ۱۰۳۲۔ ۱۰۳۳۔ ۱۰۳۴۔ ۱۰۳۵۔ ۱۰۳۶۔ ۱۰۳۷۔ ۱۰۳۸۔ ۱۰۳۹۔ ۱۰۴۰۔ ۱۰۴۱۔ ۱۰۴۲۔ ۱۰۴۳۔ ۱۰۴۴۔ ۱۰۴۵۔ ۱۰۴۶۔ ۱۰۴۷۔ ۱۰۴۸۔ ۱۰۴۹۔ ۱۰۵۰۔ ۱۰۵۱۔ ۱۰۵۲۔ ۱۰۵۳۔ ۱۰۵۴۔ ۱۰۵۵۔ ۱۰۵۶۔ ۱۰۵۷۔ ۱۰۵۸۔ ۱۰۵۹۔ ۱۰۶۰۔ ۱۰۶۱۔ ۱۰۶۲۔ ۱۰۶۳۔ ۱۰۶۴۔ ۱۰۶۵۔ ۱۰۶۶۔ ۱۰۶۷۔ ۱۰۶۸۔ ۱۰۶۹۔ ۱۰۷۰۔ ۱۰۷۱۔ ۱۰۷۲۔ ۱۰۷۳۔ ۱۰۷۴۔ ۱۰۷۵۔ ۱۰۷۶۔ ۱۰۷۷۔ ۱۰۷۸۔ ۱۰۷۹۔ ۱۰۸۰۔ ۱۰۸۱۔ ۱۰۸۲۔ ۱۰۸۳۔ ۱۰۸۴۔ ۱۰۸۵۔ ۱۰۸۶۔ ۱۰۸۷۔ ۱۰۸۸۔ ۱۰۸۹۔ ۱۰۹۰۔ ۱۰۹۱۔ ۱۰۹۲۔ ۱۰۹۳۔ ۱۰۹۴۔ ۱۰۹۵۔ ۱۰۹۶۔ ۱۰۹۷۔ ۱۰۹۸۔ ۱۰۹۹۔ ۱۱۰۰۔ ۱۱۰۱۔ ۱۱۰۲۔ ۱۱۰۳۔ ۱۱۰۴۔ ۱۱۰۵۔ ۱۱۰۶۔ ۱۱۰۷۔ ۱۱۰۸۔ ۱۱۰۹۔ ۱۱۱۰۔ ۱۱۱۱۔ ۱۱۱۲۔ ۱۱۱۳۔ ۱۱۱۴۔ ۱۱۱۵۔ ۱۱۱۶۔ ۱۱۱۷۔ ۱۱۱۸۔ ۱۱۱۹۔ ۱۱۲۰۔ ۱۱۲۱۔ ۱۱۲۲۔ ۱۱۲۳۔ ۱۱۲۴۔ ۱۱۲۵۔ ۱۱۲۶۔ ۱۱۲۷۔ ۱۱۲۸۔ ۱۱۲۹۔ ۱۱۳۰۔ ۱۱۳۱۔ ۱۱۳۲۔ ۱۱۳۳۔ ۱۱۳۴۔ ۱۱۳۵۔ ۱۱۳۶۔ ۱۱۳۷۔ ۱۱۳۸۔ ۱۱۳۹۔ ۱۱۴۰۔ ۱۱۴۱۔ ۱۱۴۲۔ ۱۱۴۳۔ ۱۱۴۴۔ ۱۱۴۵۔ ۱۱۴۶۔ ۱۱۴۷۔ ۱۱۴۸۔ ۱۱۴۹۔ ۱۱۵۰۔ ۱۱۵۱۔ ۱۱۵۲۔ ۱۱۵۳۔ ۱۱۵۴۔ ۱۱۵۵۔ ۱۱۵۶۔ ۱۱۵۷۔ ۱۱۵۸۔ ۱۱۵۹۔ ۱۱۶۰۔ ۱۱۶۱۔ ۱۱۶۲۔ ۱۱۶۳۔ ۱۱۶۴۔ ۱۱۶۵۔ ۱۱۶۶۔ ۱۱۶۷۔ ۱۱۶۸۔ ۱۱۶۹۔ ۱۱۷۰۔ ۱۱۷۱۔ ۱۱۷۲۔ ۱۱۷۳۔ ۱۱۷۴۔ ۱۱۷۵۔ ۱۱۷۶۔ ۱۱۷۷۔ ۱۱۷۸۔ ۱۱۷۹۔ ۱۱۸۰۔ ۱۱۸۱۔ ۱۱۸۲۔ ۱۱۸۳۔ ۱۱۸۴۔ ۱۱۸۵۔ ۱۱۸۶۔ ۱۱۸۷۔ ۱۱۸۸۔ ۱۱۸۹۔ ۱۱۹۰۔ ۱۱۹۱۔ ۱۱۹۲۔ ۱۱۹۳۔ ۱۱۹۴۔ ۱۱۹۵۔ ۱۱۹۶۔ ۱۱۹۷۔ ۱۱۹۸۔ ۱۱۹۹۔ ۱۲۰۰۔ ۱۲۰۱۔ ۱۲۰۲۔ ۱۲۰۳۔ ۱۲۰۴۔ ۱۲۰۵۔ ۱۲۰۶۔ ۱۲۰۷۔ ۱۲۰۸۔ ۱۲۰۹۔ ۱۲۱۰۔ ۱۲۱۱۔ ۱۲۱۲۔ ۱۲۱۳۔ ۱۲۱۴۔ ۱۲۱۵۔ ۱۲۱۶۔ ۱۲۱۷۔ ۱۲۱۸۔ ۱۲۱۹۔ ۱۲۲۰۔ ۱۲۲۱۔ ۱۲۲۲۔ ۱۲۲۳۔ ۱۲۲۴۔ ۱۲۲۵۔ ۱۲۲۶۔ ۱۲۲۷۔ ۱۲۲۸۔ ۱۲۲۹۔ ۱۲۳۰۔ ۱۲۳۱۔ ۱۲۳۲۔ ۱۲۳۳۔ ۱۲۳۴۔ ۱۲۳۵۔ ۱۲۳۶۔ ۱۲۳۷۔ ۱۲۳۸۔ ۱۲۳۹۔ ۱۲۴۰۔ ۱۲۴۱۔ ۱۲۴۲۔ ۱۲۴۳۔ ۱۲۴۴۔ ۱۲۴۵۔ ۱۲۴۶۔ ۱۲۴۷۔ ۱۲۴۸۔ ۱۲۴۹۔ ۱۲۵۰۔ ۱۲۵۱۔ ۱۲۵۲۔ ۱۲۵۳۔ ۱۲۵۴۔ ۱۲۵۵۔ ۱۲۵۶۔ ۱۲۵۷۔ ۱۲۵۸۔ ۱۲۵۹۔ ۱۲۶۰۔ ۱۲۶۱۔ ۱۲۶۲۔ ۱۲۶۳۔ ۱۲۶۴۔ ۱۲۶۵۔ ۱۲۶۶۔ ۱۲۶۷۔ ۱۲۶۸۔ ۱۲۶۹۔ ۱۲۷۰۔ ۱۲۷۱۔ ۱۲۷۲۔ ۱۲۷۳۔ ۱۲۷۴۔ ۱۲۷۵۔ ۱۲۷۶۔ ۱۲۷۷۔ ۱۲۷۸۔ ۱۲۷۹۔ ۱۲۸۰۔ ۱۲۸۱۔ ۱۲۸۲۔ ۱۲۸۳۔ ۱۲۸۴۔ ۱۲۸۵۔ ۱۲۸۶۔ ۱۲۸۷۔ ۱۲۸۸۔ ۱۲۸۹۔ ۱۲۹۰۔ ۱۲۹۱۔ ۱۲۹۲۔ ۱۲۹۳۔ ۱۲۹۴۔ ۱۲۹۵۔ ۱۲۹۶۔ ۱۲۹۷۔ ۱۲۹۸۔ ۱۲۹۹۔ ۱۳۰۰۔ ۱۳۰۱۔ ۱۳۰۲۔ ۱۳۰۳۔ ۱۳۰۴۔ ۱۳۰۵۔ ۱۳۰۶۔ ۱۳۰۷۔ ۱۳۰۸۔ ۱۳۰۹۔ ۱۳۱۰۔ ۱۳۱۱۔ ۱۳۱۲۔ ۱۳۱۳۔ ۱۳۱۴۔ ۱۳۱۵۔ ۱۳۱۶۔ ۱۳۱۷۔ ۱۳۱۸۔ ۱۳۱۹۔ ۱۳۲۰۔ ۱۳۲۱۔ ۱۳۲۲۔ ۱۳۲۳۔ ۱۳۲۴۔ ۱۳۲۵۔ ۱۳۲۶۔ ۱۳۲۷۔ ۱۳۲۸۔ ۱۳۲۹۔ ۱۳۳۰۔ ۱۳۳۱۔ ۱۳۳۲۔ ۱۳۳۳۔ ۱۳۳۴۔ ۱۳۳۵۔ ۱۳۳۶۔ ۱۳۳۷۔ ۱۳۳۸۔ ۱۳۳۹۔ ۱۳۴۰۔ ۱۳۴۱۔ ۱۳۴۲۔ ۱۳۴۳۔ ۱۳۴۴۔ ۱۳۴۵۔ ۱۳۴۶۔ ۱۳۴۷۔ ۱۳۴۸۔ ۱۳۴۹۔ ۱۳۵۰۔ ۱۳۵۱۔ ۱۳۵۲۔ ۱۳۵۳۔ ۱۳۵۴۔ ۱۳۵۵۔ ۱۳۵۶۔ ۱۳۵۷۔ ۱۳۵۸۔ ۱۳۵۹۔ ۱۳۶۰۔ ۱۳۶۱۔ ۱۳۶۲۔ ۱۳۶۳۔ ۱۳۶۴۔ ۱۳۶۵۔ ۱۳۶۶۔ ۱۳۶۷۔ ۱۳۶۸۔ ۱۳۶۹۔ ۱۳۷۰۔ ۱۳۷۱۔ ۱۳۷۲۔ ۱۳۷۳۔ ۱۳۷۴۔ ۱۳۷۵۔ ۱۳۷۶۔ ۱۳۷۷۔ ۱۳۷۸۔ ۱۳۷۹۔ ۱۳۸۰۔ ۱۳۸۱۔ ۱۳۸۲۔ ۱۳۸۳۔ ۱۳۸۴۔ ۱۳۸۵۔ ۱۳۸۶۔ ۱۳۸۷۔ ۱۳۸۸۔ ۱۳۸۹۔ ۱۳۹۰۔ ۱۳۹۱۔ ۱۳۹۲۔ ۱۳۹۳۔ ۱۳۹۴۔ ۱۳۹۵۔ ۱۳۹۶۔ ۱۳۹۷۔ ۱۳۹۸۔ ۱۳۹۹۔ ۱۴۰۰۔ ۱۴۰۱۔ ۱۴۰۲۔ ۱۴۰۳۔ ۱۴۰۴۔ ۱۴۰۵۔ ۱۴۰۶۔ ۱۴۰۷۔ ۱۴۰۸۔ ۱۴۰۹۔ ۱۴۱۰۔ ۱۴۱۱۔ ۱۴۱۲۔ ۱۴۱۳۔ ۱۴۱۴۔ ۱۴۱۵۔ ۱۴۱۶۔ ۱۴۱۷۔ ۱۴۱۸۔ ۱۴۱۹۔ ۱۴۲۰۔ ۱۴۲۱۔ ۱۴۲۲۔ ۱۴۲۳۔ ۱۴۲۴۔ ۱۴۲۵۔ ۱۴۲۶۔ ۱۴۲۷۔ ۱۴۲۸۔ ۱۴۲۹۔ ۱۴۳۰۔ ۱۴۳۱۔ ۱۴۳۲۔ ۱۴۳۳۔ ۱۴۳۴۔ ۱۴۳۵۔ ۱۴۳۶۔ ۱۴۳۷۔ ۱۴۳۸۔ ۱۴۳۹۔ ۱۴۴۰۔ ۱۴۴۱۔ ۱۴۴۲۔ ۱۴۴۳۔ ۱۴۴۴۔ ۱۴۴۵۔ ۱۴۴۶۔ ۱۴۴۷۔ ۱۴۴۸۔ ۱۴۴۹۔ ۱۴۵۰۔ ۱۴۵۱۔ ۱۴۵۲۔ ۱۴۵۳۔ ۱۴۵۴۔ ۱۴۵۵۔ ۱۴۵۶۔ ۱۴۵۷۔ ۱۴۵۸۔ ۱۴۵۹۔ ۱۴۶۰۔ ۱۴۶۱۔ ۱۴۶۲۔ ۱۴۶۳۔ ۱۴۶۴۔ ۱۴۶۵۔ ۱۴۶۶۔ ۱۴۶۷۔ ۱۴۶۸۔ ۱۴۶۹۔ ۱۴۷۰۔ ۱۴۷۱۔ ۱۴۷۲۔ ۱۴۷۳۔ ۱۴۷۴۔ ۱۴۷۵۔ ۱۴۷۶۔ ۱۴۷۷۔ ۱۴۷۸۔ ۱۴۷۹۔ ۱۴۸۰۔ ۱۴۸۱۔ ۱۴۸۲۔ ۱۴۸۳۔ ۱۴۸۴۔ ۱۴۸۵۔ ۱۴۸۶۔ ۱۴۸۷۔ ۱۴۸۸۔ ۱۴۸۹۔ ۱۴۹۰۔ ۱۴۹۱۔ ۱۴۹۲۔ ۱۴۹۳۔ ۱۴۹۴۔ ۱۴۹۵۔ ۱۴۹۶۔ ۱۴۹۷۔ ۱۴۹۸۔ ۱۴۹۹۔ ۱۵۰۰۔ ۱۵۰۱۔ ۱۵۰۲۔ ۱۵۰۳۔ ۱۵۰۴۔ ۱۵۰۵۔ ۱۵۰۶۔ ۱۵۰۷۔ ۱۵۰۸۔ ۱۵۰۹۔ ۱۵۱۰۔ ۱۵۱۱۔ ۱۵۱۲۔ ۱۵۱۳۔ ۱۵۱۴۔ ۱۵۱۵۔ ۱۵۱۶۔ ۱۵۱۷۔ ۱۵۱۸۔ ۱۵۱۹۔ ۱۵۲۰۔ ۱۵۲۱۔ ۱۵۲۲۔ ۱۵۲۳۔ ۱۵۲۴۔ ۱۵۲۵۔ ۱۵۲۶۔ ۱۵۲۷۔ ۱۵۲۸۔ ۱۵۲۹۔ ۱۵۳۰۔ ۱۵۳۱۔ ۱۵۳۲۔ ۱۵۳۳۔ ۱۵۳۴۔ ۱۵۳۵۔ ۱۵۳۶۔ ۱۵۳۷۔ ۱۵۳۸۔ ۱۵۳۹۔ ۱۵۴۰۔ ۱۵۴۱۔ ۱۵۴۲۔ ۱۵۴۳۔ ۱۵۴۴۔ ۱۵۴۵۔ ۱۵۴۶۔ ۱۵۴۷۔ ۱۵۴۸۔ ۱۵۴۹۔ ۱۵۵۰۔ ۱۵۵۱۔ ۱۵۵۲۔ ۱۵۵۳۔ ۱۵۵۴۔ ۱۵۵۵۔ ۱۵۵۶۔ ۱۵۵۷۔ ۱۵۵۸۔ ۱۵۵۹۔ ۱۵۶۰۔ ۱۵۶۱۔ ۱۵۶۲۔ ۱۵۶۳۔ ۱۵۶۴۔ ۱۵۶۵۔ ۱۵۶۶۔ ۱۵۶۷۔ ۱۵۶۸۔ ۱۵۶۹۔ ۱۵۷۰۔ ۱۵۷۱۔ ۱۵۷۲۔ ۱۵۷۳۔ ۱۵۷۴۔ ۱۵۷۵۔ ۱۵۷۶۔ ۱۵۷۷۔ ۱۵۷۸۔ ۱۵۷۹۔ ۱۵۸۰۔ ۱۵۸۱۔ ۱۵۸۲۔ ۱۵۸۳۔ ۱۵۸۴۔ ۱۵۸۵۔ ۱۵۸۶۔ ۱۵۸۷۔ ۱۵۸۸۔ ۱۵۸۹۔ ۱۵۹۰۔ ۱۵۹۱۔ ۱۵۹۲۔ ۱۵۹۳۔ ۱۵۹۴۔ ۱۵۹۵۔ ۱۵۹۶۔ ۱۵۹۷۔ ۱۵۹۸۔ ۱۵۹۹۔ ۱۶۰۰۔ ۱۶۰۱۔ ۱۶۰۲۔ ۱۶۰۳۔ ۱۶۰۴۔ ۱۶۰۵۔ ۱۶۰۶۔ ۱۶۰۷۔ ۱۶۰۸۔ ۱۶۰۹۔ ۱۶۱۰۔ ۱۶۱۱۔ ۱۶۱۲۔ ۱۶۱۳۔ ۱۶۱۴۔ ۱۶۱۵۔ ۱۶۱۶۔ ۱۶۱۷۔ ۱۶۱۸۔ ۱۶۱۹۔ ۱۶۲۰۔ ۱۶۲۱۔ ۱۶۲۲۔ ۱۶۲۳۔ ۱۶۲۴۔ ۱۶۲۵۔ ۱۶۲۶۔ ۱۶۲۷۔ ۱۶۲۸۔ ۱۶۲۹۔ ۱۶۳۰۔ ۱۶۳۱۔ ۱۶۳۲۔ ۱۶۳۳۔ ۱۶۳۴۔ ۱۶۳۵۔ ۱۶۳۶۔ ۱۶۳۷۔ ۱۶۳۸۔ ۱۶۳۹۔ ۱۶۴۰۔ ۱۶۴۱۔ ۱۶۴۲۔ ۱۶۴۳۔ ۱۶۴۴۔ ۱۶۴۵۔ ۱۶۴۶۔ ۱۶۴۷۔ ۱۶۴۸۔ ۱۶۴۹۔ ۱۶۵۰۔ ۱۶۵۱۔ ۱۶۵۲۔ ۱۶۵۳۔ ۱۶۵۴۔ ۱۶۵۵۔ ۱۶۵۶۔ ۱۶۵۷۔ ۱۶۵۸۔ ۱۶۵۹۔ ۱۶۶۰۔ ۱۶۶۱۔ ۱۶۶۲۔ ۱۶۶۳۔ ۱۶۶۴۔ ۱۶۶۵۔ ۱۶۶۶۔ ۱۶۶۷۔ ۱۶۶۸۔ ۱۶۶۹۔ ۱۶۷۰۔ ۱۶۷۱۔ ۱۶۷۲۔ ۱۶۷۳۔ ۱۶۷۴۔ ۱۶۷۵۔ ۱۶۷۶۔ ۱۶۷۷۔ ۱۶۷۸۔ ۱۶۷۹۔ ۱۶۸۰۔ ۱۶۸۱۔ ۱۶۸۲۔ ۱۶۸۳۔ ۱۶۸۴۔ ۱۶۸۵۔ ۱۶۸۶۔ ۱۶۸۷۔ ۱۶۸۸۔ ۱۶۸۹۔ ۱۶۹۰۔ ۱۶۹۱۔ ۱۶۹۲۔ ۱۶۹۳۔ ۱۶۹۴۔ ۱۶۹۵۔ ۱۶۹۶۔ ۱۶۹۷۔ ۱۶۹۸۔ ۱۶۹۹۔ ۱۷۰۰۔ ۱۷۰۱۔ ۱۷۰۲۔ ۱۷۰۳۔ ۱۷۰۴۔ ۱۷۰۵۔ ۱۷۰۶۔ ۱۷۰۷۔ ۱۷۰۸۔ ۱۷۰۹۔ ۱۷۱۰۔ ۱۷۱۱۔ ۱۷۱۲۔ ۱۷۱۳۔ ۱۷۱۴۔ ۱۷۱۵۔ ۱۷۱۶۔ ۱۷۱۷۔ ۱۷۱۸۔ ۱۷۱۹۔ ۱۷۲۰۔ ۱۷۲۱۔ ۱۷۲۲۔ ۱۷۲۳۔ ۱۷۲۴۔ ۱۷۲۵۔ ۱۷۲۶۔ ۱۷۲۷۔ ۱۷۲۸۔ ۱۷۲۹۔ ۱۷۳۰۔ ۱۷۳۱۔ ۱۷۳۲۔ ۱۷۳۳۔ ۱۷۳۴۔ ۱۷۳۵۔ ۱۷۳۶۔ ۱۷۳۷۔ ۱۷۳۸۔ ۱۷۳۹۔ ۱۷۴۰۔ ۱۷۴۱۔ ۱۷۴۲۔ ۱۷۴۳۔ ۱۷۴۴۔ ۱۷۴۵۔ ۱۷۴۶۔ ۱۷۴۷۔ ۱۷۴۸۔ ۱۷۴۹۔ ۱۷۵۰۔ ۱۷۵۱۔ ۱

نے مندرجہ ذیل آیت میں ذکر کیا ہے :

الذین یفقدون عہد اللہ من بعد میثاقہ ویقطعون ما امر اللہ بہ ان یوصل ویفسد دن فی الارض۔
وہ لوگ جو اللہ کے عہد کو مضبوط یا بندھ کر بعد میں توڑ دیتے ہیں، اللہ نے جسے جوڑنے کا حکم دیا ہے اسے کاٹتے ہیں اور زمین میں فساد برپا کرتے ہیں حقیقت میں یہی لوگ نقصان اٹھانے والے ہیں

اسی طرح ایک دوسری جگہ مذکور ہے :

الذین یوفون بہ عہد اللہ ولا ینقضون الميثاق والذین یصلون ما امر اللہ بہ ان یوصل ویغشون ربہم ویحافون سوء الحساب۔
وہ شخص جو اللہ کے عہد کے پابند اور میثاق کو نہیں توڑتے اور جو اس کو جوڑتے ہیں جس کے جوڑنے کا حکم اللہ نے دیا ہے اور اپنے رب کی خشیت سے بہرہ ور اور برے حساب سے ڈرتے رہتے ہیں۔

ان دونوں جگہ قرآن نے یہ نشیں برانا چاہتا ہے کہ انسان کی اخلاقی زندگی کا دار و مدار ایک ایسے قانون پر ہے جس میں چند روابط کا قیام اور استحکام انسان کی اجتماعی و انفرادی فلاح کے لئے ناگزیر ہے۔ روابط کے انقطاع سے مراد ہر وہ خرابی ہے جس سے انفرادی، معاشری، قومی، بین الاقوامی معاملات میں فسق و فجور پیدا ہوتا ہے۔ زہنی اشیاء تقولے قرآن کی زبان میں انسانی روابط کا استحکام ہے۔ اسی کے قیام اور استحکام پر فلاح کا دار و مدار ہے۔ چنانچہ ہوم یشت میں امور امزد اکہتا ہے، " میں ان کے ساتھ ہوں جو دنیا میں امن قائم رکھتے ہیں، ان کے ساتھ نہیں جو دنیا میں فساد پھیلاتے ہیں۔"

یسنای ۱۷ میں مذکور ہے : راستہ صرف ایک ہے اور وہ اشیاء یعنی راستی اور

تقوے کا راستہ ہے۔ یا تئی سب راستے غلط اور گمراہ کئے ہیں؛

گما تھا اشتود میں مذکور ہے : مہوش شخص کسے دوسرے کو راستی اور درستی کا راستہ

دکھائے گا وہ اس دنیا میں جو امور امزد کی رہائش ہے خیر کثیر پائے گا۔ تمام یونانی موزوں نے متفق الزبان ہو کر اس چیز کا ذکر کیا ہے کہ ایران قدیم میں تین چیزوں کی تعلیم ضروری بھی جاتی تھی: گھوڑے کی سواری، تیراندازی اور سچ بولنا۔ زرتشتی ایران میں جھوٹ بولنا گناہ کبیرہ شمار ہوتا تھا اور اس کے بعد قرضدار ہونا، کیونکہ ان کے نزدیک قرضدار کے لئے جھوٹ بولنا بعض دفعہ ناگزیر ہو جاتا ہے۔

راستی کے بعد عدل و انصاف پر بہت زور دیا گیا ہے۔ گاتھا میں ایک جگہ جھوٹی شہادت اور نا انصافی کی ممانعت کے بعد کہا گیا ہے: ”اگر تمہیں اپنے دشمنوں سے اپنے جائز حق کے لئے جھگڑنا پڑے تو بھی انصاف کو ہاتھ سے نہ دینا، ایک منصف مزاج اور عادل حاکم زرتشت کی نگاہ میں امور امزد کے ماثل ہے۔ مہریشیت کے شروع میں کہا گیا ہے: ”جو شخص اپنے عہد کو توڑتا ہے، اس نے گویا ساری قوم کو نقصان پہنچایا اپنے وعدے سے انحراف مت کرو خواہ وہ کسی اپنے سے کیا گیا ہو یا غیر سے، اپنے ہم مذہب سے ہو یا کسی غیر مذہب والے سے،“ اسی طرح قرضہ کی ادائیگی میں راستی اور انصاف کا دامن ترک کرنے کی سخت ممانعت کی گئی ہے۔

جفا کشی، محنت، قرض کی ادائیگی کی اہمیت اور کاہلی بے پروائی اور غفلت کی برائی کو بار بار ذہن نشین کرایا گیا ہے: ”جفا کشی اور محنت سے انسان محتاجی سے آزاد ہوتا ہے“ (دینائی ۹ بند ۲۵)

”میں کاہلی کو اپنے آپ سے دور کروں گا جو انسان کو کمزور اور لاعربانی ہے“
 ”اے انسانو! اٹھو، طہارت کی طرف متوجہ ہو اور ابلیس کے شیطانوں کو مار دھکاؤ۔ وگرنہ کاہلی جو تمام مادی دنیا کو نیند میں مدہوش کرتی ہے صبح ہوتے ہی تم پر غالب آجائے گی جبکہ اکثر لوگ جاگ اٹھتے ہیں۔ تمہیں مناسب نہیں کہ زیادہ دن گئے تک تم سوئے رہو“ (دندیاد ۱۸، ۱۶)

”اگر تم غلط کار لوگوں میں گھرے ہو تو بھی دیا تنہا رہی اور جفاکشی کی زندگی تمہیں کوئی نقصان نہیں پہنچا سکتی۔“ (یسای ۶۰:۱۹)

۱۰۔ اے مزدور! یہ کار کا راجہ انسان کبھی صبح دین سے حصہ نہیں پاسکتا۔ (یسای ۱۶:۳)

اس جفاکشی کا بہترین مظہر زرتشت کے نزدیک زراعت کا پیشہ تھا جس کی مختلف کتابوں میں بڑی اہمیت بتائی گئی ہے۔ جیسا کہ اوپر ذکر ہو چکا ہے اس زمانے میں زرتشت کے سلسلے سب سے زیادہ اہم کام یہی تھا کہ وہ اپنی قوم کو شہری اور تمدنی زندگی بسر کرنے کی طرف مائل کرے۔ چنانچہ زرتشت کا مشہور قول ہے کہ جس نے اناج بویا اس نے نیکی کا بیج بویا۔

۱۱۔ اے کائنات کے خالق، اے خیر و اشا کے مبداء! مزدیسنا! یعنی دین اہورامزدا، کو ترقی دینے کا کونسا طریقہ ہے؟“

اس سوال کے جواب میں خدا کی طرف سے جواب ملتا ہے:

۱۰۔ اے سپتیمہ زرتشت، اناج کی مسلسل کاشت کم جس کسی نے اناج بویا اس نے گویا نیکی کا بیج بویا۔ اس نے مزدیسنا کو سو قدم سے ترقی دی، اس نے مزدیسنا کو ہزاروں تھنوں سے دودھ پلایا اور لاکھوں قربانیوں سے اس کو تقویت دی۔“

زندید! میں ایک جگہ لکھا ہے کہ جب اناج بویا جاتا ہے تو شیطان گھبراتے ہیں؟ جب پودے بچنے شروع ہوتے ہیں تو وہ کھانا شروع کرتے ہیں، جب بالیں نظر آنے لگی ہیں تو وہ آنسو بہاتے ہیں، جب دانے لگ جاتے ہیں تو وہ بھاگنا شروع کرتے ہیں اور جس گھر میں اناج کا ذخیرہ ہوتا ہے وہاں شیطان ذیل ہو کر نکل بھاگتے ہیں۔ اسی سلسلے میں حیوانوں کی دیکھ بھال کے متعلق تفصیلی ہدایات دی گئی ہیں صلہ رحمی اور ہمدردی کی تعلیم انسانوں اور حیوانوں کے لئے یکساں ہے۔

زرتشت خدا سے پوچھتا ہے: ہم کیسے تیری عبادت کریں؟

جواب ملتا ہے: اس شخص کو جو اہورامزدا کی رضا کا طالب ہے چاہئے کہ مخلوق

خدا کی ترقی اور خوشحالی کے لئے کوشش کرے، وہ لوگوں کی تکلیف اور مصیبت میں ان کی مدد کرے اور ان کو برائی اور بُرے آدمیوں کی صحبت سے بچانے کی کوشش کرے۔
 ”وہ شخص جو غریب اور مسکین کی مدد کرتا ہے خدا کی خدائی کا اقرار کرتا ہے۔“

• اے مزد! تیری خدائی کیا ہے؟ تیری رضا کیا ہے جس کے حصول سے تیرا قرب

حاصل ہو؟“

اے ہورامزدا جواب دیتا ہے: ”تم میری رضا غریبوں اور پاکباز انسانوں کی مدد کرنے سے حاصل کر سکتے ہو۔“ لگاتار انہو، یسنای ۲۴، ۵۰، بنوس اور خود غرض انسانوں کے نیک اعمال ان کے کسی کام نہ آسکیں گے۔ آبان بیشت میں خدا کہتا ہے کہ میں ظالم، مکار اور خود غرض انسانوں کی پیش کش کو کبھی قبول نہیں کروں گا۔“

علم کی تحصیل کی اہمیت بھی جا بجا واضح کی گئی ہے۔ چنانچہ زامیاد لیشٹ (۵۳) میں آتا ہے: ”وہ شخص جو علم کی روشنی کا خواہش مند ہے وہ آدروان (یعنی روحانی انسان) کا تحفہ حاصل کرنا چاہتا ہے۔“ آدروان کے متعلق زندگی و دنیا میں آتا ہے کہ اسے رشتہ وہ شخص آدروان ہے جو راتوں کو علم کی تحصیل میں مشغول ہوتا ہے تاکہ اس زندگی کی تکالیف سے نجات حاصل کر سکے۔ وہ علم اسے پہل صراط پر گزرتے وقت کام آتا ہے، وہ اس دنیا میں اس کے لئے نعمتوں کے دروازے کھولتا ہے۔ جس کی بدولت اس کو راستی اور پاکبازی حاصل ہوتی ہے اور جو اسے آخرت میں بہترین انعامات دلاتا ہے۔ انسان کے اعمال میں سے سب سے زیادہ وقیع فعل کونسا ہے؟ وینکرت میں اس سوال کا جواب یوں دیا گیا ہے: ”ان لوگوں کو علم سکھانا جو اس کے اہل ہوں اور ہر قسم کے نیک اعمال کی تخلیق۔“

زرتشتی اخلاق میں امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی سختی سے تاکید کی گئی ہے۔ جس شخص نے علم کی تحصیل کی ہے اس کا فرض ہے کہ دوسرے انسانوں تک وہ اس کو

پہنچائے تاکہ اس دنیا کی بھلائی اور آخرت کی فلاح سے محروم نہ رہیں۔ یسائی میں ایک جگہ آتا ہے کہ وہ شخص جو کسی بد مشرت انسان کو اس کے بُرے اعمال کی سزا دینے کے بعد اس کی صحیح تربیت کے لئے کوشش کرے گا، وہ اپورا مزد کے حضور میں اپنی محبت کا بہترین تحفہ پیش کرتا ہے۔ وہ شخص جو کسی بُرے انسان کی بدی کو محض خیال سے بُرا سمجھتا ہے، یا زبان سے اسے بُرا کہے یا دونوں ہاتھوں سے اس کی بدی کو روکے جو ایسے شخص کو نہ صرف بدی سے روکے بلکہ اسے نیکی کی تبلیغ کرے اور اچھے کاموں کی ترغیب دے۔ ایسے ہی شخص اپورا مزد کی رضا کے طالب ہیں اور اس کی خوشنودی کے

حصہ دار۔

اسی طرح بدعشت میں آتا ہے کہ ہر شخص ایک دن اپنے نیک و بد اعمال کا نتیجہ دیکھ لے گا۔ جب سب لوگ ایک جگہ جمع ہونگے تو گناہ گار انسان ساری انجمن میں اسی طرح نمایاں ہونگے جس طرح سفید بھیروں میں کالی بھیر۔ اس انجمن میں ایک گناہ گار انسان اپنے ایک نیک عزیز کے خلاف شکایت کرے گا کہ باوجود نیک زندگی بسر کرنے کے اس نے اسے بدی کے راستے سے ہٹانے اور نیکی کی طرف ترغیب دینے کی کوشش نہ کی۔ یہ سن کر وہ عزیز نیک اپنی اس کوتاہی کی بنا پر سخت شرمندہ ہوگا اور آخر کار اسے اس مجلس سے نکل جانا پڑے گا۔

وہ نظام اخلاق جس کی بنیاد اس زندگی کو تسلیم کرنے پر استوار ہوئی ہو، جس میں یہ فرض کر لیا گیا ہو کہ زندگی کی آسائشوں کے ساتھ ساتھ دکھ اور مصیبتیں بھی موجود ہیں، جس میں ہر لحظہ اور ہر لمحہ نیکی اور بدی کے درمیان ایک مسلسل کش مکش کا وجود تسلیم کیا جائے۔ ایسے نظام میں انسانی معاشرہ کی اصلاح اور انسانی افراد کی بھلائی کا راز نیکی کی زیادہ سے زیادہ ترویج اور تبلیغ اور بدی اور شر کی قوتوں کی تحدید میں مضمر سمجھا جاتا ہے اس کے افراد سے ایک مسلسل جہاد اور قربانی اور ضبط نفس کی توقع

کی جاتی ہے۔ اس لئے جہاں انفرادی یا اخلاقی صفات کے پیدا کرنے پر زور دیا جاتا ہے وہیں معاشرتی اخلاق کی استواری کے لئے امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کے بغیر کوئی چارہ کار نہیں رہتا۔ ہر وہ نظام اخلاق جو راہبانہ یا منضبط نظریہ حیات سے تمیز ہے معاشرہ کی اصلاح کے بغیر ایک قدم نہیں چل سکتا۔ راہب یا صوفی اپنے ماحول سے الگ تھلک تمام معاشرتی برائیوں سے بے پروا، حکمرانوں کے ظلم و فساد سے بے نیاز، امراء کے میث و عشرت اور عوام کی چمچ و پکار سے اثر پذیر ہونے بغیر اپنے مشاغل میں منہمک رہ سکتے ہیں لیکن وہ شخص جس کی زندگی کا مقصد ہی یہ ہو کہ وہ معاشرے کے نقائص کو دور کرے، حکمرانوں کو ان کے فرائض سے آگاہ کرے، امراء اور عوام کو ایک نگاہ سے دیکھے اور تمام انسانوں کو نیکی اور بدی کی کش مکش میں حصہ لینے کے لئے ابھارے تو اس کے لئے ناگزیر ہو جاتا ہے کہ جہاں کہیں شریعت و قانون اخلاق کے خلاف کوئی ذرہ برابر بھی انحراف پائے اسے فوراً ختم کر دے اور نیکی کی ترویج کا انتظام کرے۔ اسلام کی طرح زرتشت کا مذہب ایک دین ہے جس میں قانون کا مفہوم موجود ہے۔ اوستا میں یہی لفظ دین (dēn) آتا ہے جس کے معنی شریعت کے ہیں۔ جب تک اخلاقی اصولوں کو آپ ایک منظم اور مرتب قوانین کی شکل نہیں دینگے تب تک مجرد اصول انسانی معاشرے میں متوقع اصلاح پیدا نہیں کر سکتے۔ اس میں شک نہیں کہ قوانین کی شکل میں منتقل ہو کر ان قوانین کی روحانی اور اخلاقی اقدار میں کمی واقع ہونے کا امکان ہے اور ان میں ایک قسم کی رسم پرستی اور ظاہریت پیدا ہو جاتی ہے لیکن اس کے برعکس اگر اخلاقی اصولوں کی بنیاد پر کوئی قانون وضع نہ کیا جائے تو اس سے کسی روحانی فوائد کی توقع عبث ہو جاتی ہے۔ اس لئے اس مشکل کا بہترین حل یہی ہے کہ ہر دور کے علماء و حکماء کا فرض ہے کہ اپنے زمانے اور حالات کے مطابق ان بنیادی اصولوں کو ایک نئی شکل میں پیش کرتے رہیں تاکہ عوام و خواص

سو ہی گروہ جو نہی عن المنکر کے عمل میں مشغول تھا بچا اور باقی سب لوگ جو نافرمانی کر چکے تھے یا قرا نبردار تو تھے لیکن نافرمانی سے روکتے نہ تھے سزا میں پکڑے گئے۔
 فلما نسوا ما ذکر وایہ انجینا توجب انہوں نے وہ نصیحتیں بھلا دیں تو جو لوگ
 الذین ینھون عن السوء۔ برے کام سے منع کرتے تھے ان کو تو ہم نے بچالیا۔
 زرقشی اخلاق کا خلاصہ ان الفاظ میں دیا جاسکتا ہے کہ ہر انسان کو چاہئے
 کہ اپنے اعمال میں اسی طرح راستی اور عدل کو اختیار کرے جس طرح اہورا مزدا
 اپنی مخلوق سے پیش آتا ہے۔ یعنی تخلقوا بہ اخلاق اللہ۔

”اے اہورا مزدا جس طرح تیرے خیالات، الفاظ اور اعمال سبھی خیر و بھلائی سے
 بھر پور ہیں اسی طرح ہم نیکی اور بھلائی کے طلبگار ہیں۔ تیری ہی تعریف اور تیری ہی
 عبادت کرتے ہیں۔ ہم تیری مناجات کرتے ہیں اور تجھ ہی پر بھروسہ کرتے ہیں۔“
 ”اے مزدا! ہمیں توفیق دے کہ ہم اس زندگی میں اور آخرت کی روحانی زندگی
 میں راستی اور تیرا قرب حاصل کر سکیں۔“

پھر کہتا ہے :

”اے مزدا! اہورا ہمیں توفیق دے کہ ہم تیری سلطنت میں داخل ہوں۔
 دونوں دنیاؤں میں تو ہی ہمارا بادشاہ ہے، ہم اپنی جانیں اور اپنے جسم تمہیں ہی
 سونپتے ہیں۔ ہماری آرزو ہے کہ ہم تیری رضا اور محبت حاصل کر سکیں۔ اے
 خدائے حکیم و دانا ہمارے راہنمائی کر اور ہمیں خوشی عطا کر۔“
 ”اے مزدا مجھے وہ چیز عطا کر جس سے تو خوش ہو۔“

”اے مزدا! اہورا میں مجبور و انکسار سے اپنے ہاتھ اٹھاتا ہوں اور دعا کرتا ہوں
 کہ مجھے نیک اعمال، نفع بخش خیالات کی توفیق حاصل ہو تاکہ کائنات کی روح اعظم
 کو خوشی حاصل ہو۔“

”اے مزد اہورا اور اے اشہم اپنے لئے بہترین چیزوں کا انتخاب کریں گے یعنی وہ خیالات، الفاظ اور کردار جو دنیا میں سب سے بہترین ہوں۔ ہم میں سے ہر ایک مرد اور عورت کو شش کرے گا کہ اپنے علم کی روشنی میں نیکی کے راستے پر گامزن ہو اور دوسروں کو اس راستے پر چلنے کی تاکید کرے۔ اسی اشاد (تقوے) کے قانون کی پیروی میں ہماری ماوراء سروں کی فلاح و بہبود ہے اور انہی کے لئے دونوں جہانوں میں سرفرازی ہے۔ اے اہورا مزد، تمہارے الہامات اور وحی کی پوری کوشش سے تبلیغ کریں گے۔“

”اے مزدینا کے پیرو! اپنے پاؤں اپنے ہاتھ اور اپنی فراست کو تیار رکھو تاکہ تم شریعت کے مطابق صبح وقت پر نیک اعمال کر سکو، تاکہ ان بڑے کاموں سے بچ سکو جو شریعت کے خلاف ہیں۔ جس چیز کے لئے ہم محنت و تدبیر سے کام کریں تاکہ حاجت مندوں کی حاجت روائی کی جاسکے۔“

اس مختصر مطالعہ سے یہ چیز بالکل ظاہر ہے کہ زرتشت کا مذہب ایک عملی دین تھا جس کی بنیاد خالص توحید پر رکھی گئی۔ اس معاملے میں وہ آریوں کے ہندوستانی مذہب سے بالکل متمیز ہے جہاں توحید کے مقابلہ پر وحدت وجود اور جذباتی تقویٰ پیدا ہوا۔ زردشتی دین میں تقویٰ اور نیک اعمال پر زور دیا گیا ہے اور ہندوستان میں ریاضت اور سلقیات و مشاہدات پر اکتفا کیا گیا۔

زرتشت کے ہاں بہترین انسان ایک سادہ سادہ ہو ہے جو ترک علاق کے بعد اپنی تمیہ سے چند غیر معمولی اور ماوراء انسانی قوتیں حاصل کر سکے ”مزدینا“ میں وحی اور نبوت کا تصور مرکزی حیثیت رکھتا ہے جو برہمن مت میں موجود نہیں۔ مزدینا میں موت کے بعد کی زندگی اور

داعی فلاح کے تصورات کے ساتھ ساتھ اس دنیا کی طرف سے کوئی بے اعتنائی نہیں برتی گئی بلکہ اس کا اولین مقصد ہی یہ معلوم ہوتا ہے کہ دنیا کی معاشرتی، اخلاقی اور مذہبی اصلاح کی جائے۔

عام طور پر مغربی مصنفین کا دعویٰ ہے کہ مغربی اقوام کی تحقیقی کاوشیں کسی مشرقی فکر سے اثر پذیر نہیں ہوئیں۔ ان کا دعویٰ ہے کہ یونان کا فلسفہ خالص یونانیوں کی پیداوار ہے جس میں انہوں نے کسی دوسری قوم اور خاص کر کسی مشرقی قوم سے کچھ نہیں لیا۔ لیکن زرتشتی دین کی قدامت اور اس کی پر معنی تعلیمات کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ خود یونانیوں میں بھی اس کے اثرات کافی اہم تھے۔ چند متعصب مغربی مورخوں نے جو مغربی افکار میں کسی مشرقی اثر کو تسلیم کرنے کے لئے تیار نہیں کوشش کی کہ زرتشت کے زمانے کو غلط طریقے سے اس طرح پیش کریں کہ گویا وہ یونانی حکماء کا ہم عصر ثابت ہو یا ان کے بعد۔ لیکن جب وہ سنتے تھے کہ زرتشت ان حکماء سے کافی پہلے اپنے افکار کی تبلیغ کر چکا ہے تو وہ سیٹھا اٹھے۔ چنانچہ ان میں سے ایک نے کہا کہ اگر گاتھا کو قدیم مان لیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ فلسفہ یونانی حکماء سے پہلے موجود تھا یعنی گویا مغرب کا انسان تو حکیم ہو سکتا ہے لیکن مشرقی انسان کے لئے یہ ممکن نہیں حقیقت یہ ہے کہ جس فلسفہ کو ہم یونانی فلسفہ کہتے ہیں وہ خالص یونان کی پیداوار نہیں بلکہ ان تمام افکار کی آمیزش کا نتیجہ ہے جو مدت سے مشرق میں موجود تھے۔ ان میں بہت سے فلسفی اس حلقے سے تعلق رکھتے تھے جو آج ایشیائے کوچک میں شامل ہیں۔ ہرقلیٹس خاص طور پر زرتشتی تصورات سے متاثر معلوم ہوتا ہے۔ مزید نیچے اشارہ کرتے ہوئے بہت وسیع ہے۔ یہ قانون اخلاقی دنیا میں بھی موجود ہے اور کائنات میں بھی جاری و ساری، جس کی طبعی شکل آگ ہے۔ ہرقلیٹس کا

لے مانیہ آگے سفر پر غلط فرمائیں۔

نظریہ بھی یہی ہے کہ بنیادی چیز آگ ہے جو کائنات میں ایک نظم و ترتیب اور اخلاقی دنیا و دوزوں میں موجود ہے اور انسان کا اخلاقی کمال اسی میں مضمر ہے کہ وہ کائنات کے اس قانون ہم آہنگی سے مطابقت پیدا کرے۔ یہ قانون کائنات خدا کے نور کا مظہر ہے اور تاریکی اس نور کا عدم اور بد اخلاقی کا مصدر۔ اس کا یہ بھی عقیدہ تھا کہ اس کائنات میں ایک قسم کی غیر یکسانیت اور عدم توازن موجود ہے اور انسان کے وجود کا قعیدیہ ہے کہ توازن اور عدم توازن کی اس کش مکش میں توازن کی خاطر جدوجہد کرے۔ اسی طرے۔ واقعی نظام جس کے تعلق مشہور ہے کہ مسلمانوں نے ان سے بہت کچھ مستفید کیا، حقیقت زرتشتی نظام انلاق کا خوشہ چین ہے اس مکتب فکر کے بکھر چکے ایسے علاقوں میں پایا ہوئے جہاں شرعی حکمت و علم کی روشنی پھیل چکی تھی۔ رواقیوں کے ہاں اسی قانون فطرت کی پیروی اخلاقی کا بلند ترین معیار ہے۔ اس آفاقی قانون کو آگ سے تشبیہ دی جاتی ہے اور یہی قانون خدا ہے جس طرح مرزدیناسی انسانوں کی صرف دو ممکن تقسیمیں ہیں، اشادوں اور

۱۔ حاشیہ نمبر ۱: اس قانون کا ذکر قرآن میں سنت اللہ کے نام سے آتا ہے۔ سنت اللہ

۲۔ اسی کائنات میں بھی موجود ہے اور امدادی دنیا میں بھی اسی کی پیروی سے مادی کائنات اپنے بڑے پرچم۔ ہی ہے اللہ اسی کی پیروی سے انسان فلاح و بہبود سے بہرہ ور ہو سکتا ہے :

وَلِلّٰهِ مَجِیدٌ ۚ فِی السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ۚ ہر وہ چیز جو آسمانوں اور زمین میں ہے اللہ کو طوعاً و کرہاً (۱۵: ۱۳) خوشی اور ناخوشی سے سجدہ کر رہی ہے۔

افغیر دین اللہ میغون ولد اسلم من فی السّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ طوعاً و کرہاً۔ (۸۳: ۳) اب کیا لوگ اللہ کے دین کو چھوڑ کر کوئی اور طریقہ چلبتے ہیں حالانکہ آسمان و زمین کی تمام چیزیں چاروں طرف اللہ کی تاج قرآن میں ہے

درجوان (یعنی نیک اور بد) اسی طرح رواقیوں کے ہاں دانا (نیک) اور بے وقوف (بد) کی تقسیم ہے جس طرح مزدینا میں مذکور ہے کہ ایک دن یہ کائنات آگ میں ختم ہو جائیگی اسی طرح رواقیوں کے ہاں یہی تصور پایا جاتا ہے۔ اگرچہ فلسفیانہ طور پر برواتی وحدت وجودی تھے اور ان کا خدا کائنات سے ماوراء کچھ نہ تھا لیکن ان کا اخلاقی نظام ثنویت پر مبنی تھا جس کے بغیر اخلاق کا وجود قائم نہیں رہ سکتا۔ اگر خدا اور کائنات ایک ہی حقیقت کے صرف دو مختلف رخ ہیں تو کائنات میں سوائے خیر اور بھلائی کے اور کچھ نہیں ہو سکتا، بدی کا وجود ناممکن ہے کیونکہ خدا صرف خیر کا منبع ہے۔ وحدت وجود کے نظریے میں خیر و شر کی باہمی آویزش کا امکان بالکل ختم ہو جاتا ہے۔ اسی طرح ایک انسان کی انفرادی اخلاقیات بھی ثنویت کا تقاضا کرتی ہے اور یہ ثنویت انسان اور خالق کائنات کے درمیان غیریت سے پیدا ہوتی ہے۔ انسان خدا کا غیر ہے اور اخلاقی زندگی اس دلت شروع ہوتی ہے جب انسان اپنے آپ کو اس نسب العین کے مطابق ڈھالنا شروع کرے۔ وحدت وجود کے نظریے میں اس غیریت اور ثنویت کا کوئی مقام نہیں اور اسی لئے ہر وحدت وجودی نظام اخلاق سے بالا ہوتا ہے۔ لیکن رواقی مکتب فکر وحدت وجودی ہونے کے باوجود اخلاق کے دائرہ میں ثنویت کا قائل تھا اور اس سے یہ نتیجہ نکالنا بعید از صداقت نہ ہوگا کہ اس اخلاقی ثنویت کا ماخذ یہی زرتشتی دین تھا۔

اسی طرح فیلو ہیودی فلسفی کے ہاں بہت سے زرتشتی تصورات ملتے ہیں۔ فیلو اسکندر یہ کارہنے والا تھا جہاں ہر قسم کے مذاہب کے پیرو جمع تھے۔ ڈائرسٹر المانوی نے ان مشابہات کو دیکھے ہوئے یہ نظریہ پیش کیا کہ مزدینا ہی نوافلاطونی اثرات کے تحت اور اسی زمانے میں پیدا ہوا۔ اس کے لئے مغربی فلسفہ کی کسی شاخ کے متعلق یہ تصور کہ یہ کسی مشرقی مکتب فکر سے متاثر تھا ناقابل قبول تھا۔ لیکن اب

مانی اور اس کا فلسفہ اخلاق

مانی طیسفون کے شہر میں ۲۱۵ عیسوی میں پیدا ہوا۔ طیسفون عراق میں دجلہ کے مشرقی کنارے پر موجودہ بغداد سے ۲۰ میل جنوب میں واقع تھا۔ یہ اشکانی خاندان کے آخری بادشاہوں کا پایہ تخت تھا اور ایک روایت کے مطابق مانی کی ماں اسی شاہی خاندان سے تھی۔ تیسری صدی عیسوی کا ابتدائی زمانہ اور دوسری صدی کا آخری نصف سیاسی اور معاشرتی بے چینی اور مذہبی اور روحانی انکار کی کثرت اور تنوع کے لحاظ سے مغربی ایشیا کی تاریخ میں بہت اہم ہے۔

اشکانی خاندان دو مختلف اثرات کا حامل تھا۔ ایک طرف وہ قدیم پختی طرز حکومت اور معاشرتی نظام کا وارث تھا اور دوسری طرف سکندر رومی اور اس کے جانشینوں کے قائم کردہ یونانی حکمرانوں کے تصورات اور طریقہ زندگی سے بھی اثر پذیر تھا۔ لیکن اس کا سیاسی اور مذہبی مزاج خالص ایرانی یا مغربی ایشیاء کے علاقے مدت سے اپنی زرخیزی کی وجہ سے تمام تمدن اقوام کا مرکز ہے اور اس دہائی میں بھی یہاں یہودی، عیسائی، زرتشتی، بدھ اور کئی دیگر اقوام کے میل جول سے مختلف مذہبی عقائد فضا میں پروش پا رہے تھے۔

اشکانی خاندان اور سلطنت روم میں مسلسل جنگیں ہوتی رہیں۔ ۱۱۵ عیسوی میں طرین قیصر روم نے طیسفون پر حملہ کیا اور فتح یاب ہوا لیکن بعض ملکی مصلحتوں کے باعث وہ واپس جانے پر مجبور ہوا۔ چنانچہ جب رومن بادشاہوں نے یہودیوں کی

مسلل بغاوتوں سے تنگ آکر ان کو قتل و غارت کرنا شروع کر دیا تو اکثر یہودیوں نے اشکانی حدود میں آکر پناہ لی اور بابل اور عراق آکر آباد ہو گئے۔ آہستہ آہستہ ان کو آزادی اور اطمینان نصیب ہوا یہاں تک کہ وہ ایک اڑیس برسوں بعد اس بلحاظ کے ماتحت متحد و منظم ہو گئے۔ اس آزادی کے باعث تیسری صدی عیسوی کے شروع میں سورا کا مدرسہ قائم ہوا جو علمائے یہود کا ایک اہم علمی و دینی مدرسہ تھا۔ تالمود کی تالیف جن احادیث، روایات اور تعلیمات پر مبنی ہے اسی دور میں ان کا آغاز ہوا تھا۔ لیکن اس کے ساتھ ساتھ یہودیوں میں یونانی فکر کے زیر اثر بعض ایسی تحریکیں بھی پیدا ہوئیں جو بعد کے عرفانی فرقوں کی پیش رو کہی جاسکتی ہیں۔ تصوف کا رواج کافی بڑھ گیا اور اسی کے باعث بعض یہودی فرقوں نے تورات کے تصور خدا کو ناقص قرار دیا۔ انہی میں شاید وہ فرقہ بھی تھا جس کو ابن ندیم مغسلہ کا نام دیتا ہے اور مانی کا والد فرقہ اسی فرقہ کا پیرو بیان کیا جاتا ہے۔ ان کے نام کی وجہ تسمیہ یہ بیان کی جاتی ہے کہ ان کے نزدیک دریا میں مسلسل غسل کرنا بدن اور روح دونوں کی طہارت کے لئے ضروری ہے۔ اس فرقے کے اکثر عقائد غناسطی یا عرفانی اصولوں سے متاثر تھے جن کا مفصل ذکر بعد میں کیا جائے گا۔

دوسری طرف اس عہد میں زردشتی مذہب میں وحدانیت کا پہلو کافی کمزور ہو چکا تھا اور متعزلاتی اور زروانی عقائد کے زیر اثر اس کے اخلاقی اصولوں میں شک کی کافی آمیزش ہو چکی تھی۔ اب اہورا مزدا خالق کائنات نہ تھا بلکہ زوان۔ آفریش کائنات کے متعلق ان کا عقیدہ تھا کہ زروان ہزار سال تک قربانیاں دیتا رہتا کہ اس کے ہاں بیٹا پیدا ہو جس کا نام وہ اہورا مزدا رکھے۔ لیکن ہزار سال کے بعد اس کدل میں شک پیدا ہونا شروع ہوا کہ اس کی قربانیاں کا ذکر نہیں ہوئیں۔ تب اس کے دو بیٹے موجود ہو گئے۔ ایک اہورا مزدا جو اس کی قربانیوں کا نتیجہ تھا

اور دوسرا ہرین جو اس کے شک کا نتیجہ تھا۔ زردوان نے وعدہ کیا تھا کہ میں دنیا کی بادشاہت اس کو دوں گا جو پہلے میرے سامنے آئے گا۔ ہرین اس کے سامنے آگیا۔ زردوان نے پوچھا، تو کون ہے؟ ہرین نے جواب دیا کہ میں تیرا بیٹا ہوں۔ زردوان نے کہا میرا بیٹا تو معطر اور نورانی ہونا چاہئے اور تو متعفن اور ظلماتی ہے۔ تب اہورا مزدا معطر اور نورانی جسم کے ساتھ ظاہر ہوا۔ زردوان نے اسے پہچان لیا اور اس سے کہا کہ اب تک تو میں تیرے لئے قربانیاں دیتا رہا اب آئندہ چاہئے کہ تو میرے لئے قربانیاں دے۔ ہرین نے باپ کو اس کا وعدہ یاد دلایا کہ تو نے کہا تھا کہ جو پہلے میرے سامنے آئے گا اس کو بادشاہ بناؤں گا۔ زردوان نے کہا کہ میں نو ہزار سال کی بادشاہی تجھے دیتا ہوں لیکن اس مدت کے گزرنے کے بعد اہورا مزدا اکیلا سلطنت کرے گا۔

اس قصے سے ثابت ہوتا ہے کہ روح شریعی ظلمت پہلے پیدا ہوئی اس لئے اس کی حکمرانی دنیا پر مسلط ہو گئی اور اہورا مزدا مجبور ہوا کہ سلطنت کو حاصل کرنے کے لئے اس کے ساتھ جنگ کرے۔ روح شر کے تقدم اور اقلیت کا یہ عقیدہ قنوطیت کا اظہار تھا جو زرتشت کے دین صبح میں موجود نہ تھا اور جو شاید بعد میں عرفانی عقاید کے زیر اثر پیدا ہوا۔ اسی طرح غیر زرتشتی عقاید کئی اور جگہ بھی داخل ہوئے۔ چنانچہ بیان کیا جاتا ہے کہ جب اہورا مزدا نے نیک لوگوں کو عورتیں بخشیں تو وہ بھاگ کر شیطان کے پاس چلی گئیں۔ جب اہورا مزدا نے نیکوں کو امن اور سعادت مندی عطا کی تو شیطان نے بھی عورتوں کو سعادت مند بنایا اور انہیں اجازت دی کہ وہ جو چاہیں اس سے طلب کریں۔ اہورا مزدا کو اندیشہ ہوا کہ کہیں وہ نیکوں کے ساتھ رفاقت طلب نہ کر لیں جس سے ان نیکوں پر غذاب نازل ہو۔ تب اس نے ایک تدبیر سوچی اور ایک دیوتا نہ رسائی نام پیدا کیا جو پانچ سو سال کی عمر کا جوان تھا اور

اس کو شیطان کے پیچھے لگا دیا تاکہ عورتیں اسے شیطان سے طلب کریں۔ عورتوں نے شیطان سے کہا کہ اے ہمارے باپ! زوسائی دیوتا ہم کو عطا کر۔ اس افسانے میں فطرت نسوانی کا جو تصور پیش کیا گیا ہے وہ زرتشتی عقائد سے بالکل متضاد ہے اور اسی قنوطی رجحان کا منظر ہے جو زروانیوں کے ہاں موجود تھا۔

ان بے معنی روایات اور ساطیر کا نتیجہ یہ ہوا کہ مذہب زرتشت کی اصلی سادگی اور اس کے پیدا کردہ حسرت کی نقطہ نظر کی جگہ جمود اور انکار زندگی کے نظریات نے لے لی۔ وہ ابتدائی خوش بینی جو محنت اور کام کی محرک تھی اور جس پر زرتشت کے دین کی بنیاد تھی جدید قنوطی خیالات کے بوجھ کے نیچے دب گئی۔ زہد اور ترک دنیا کی طرف میلان رفتہ رفتہ مزدیسنا کے پیروؤں میں داخل ہو گیا۔ چنانچہ اس زمانے کی ایک کتاب (اندروزاوشتر) میں یہ عبارت ملتی ہے کہ روح باقی رہتی ہے لیکن یہ جسم ہے جو دھوکا دیتا ہے۔ یہ تعلیم زرتشت کے ہاں بالکل موجود نہ تھی بلکہ عرفانی فرقوں میں مروج تھی اور جو بعد میں مانی نے اختیار کی۔ اس طرح حیر کا عقیدہ بھی زروانیوں کے ہاں پیدا ہوا جو مزدیسنا کی بنیادی روح کے خلاف تھا۔ ہمارے قدیم زروان جو ہورامزدا اور اہرمز کا باپ تھا نہ صرف زمانہ محدود کا نام تھا بلکہ "تقدیر" بھی وہی تھا۔ چنانچہ ایک کتاب میں مذکور ہے کہ عقل آسمانی (یا "روح عقل") اعلان کرتی ہے: "انسان خواہ کتنا ہی طاقتور، ذہین اور ذی علم کیوں نہ ہو تقدیر کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔ کیونکہ تقدیر جب نیکی یا بدی کرنے پر آتی ہے تو عاقل کام سے عاجز رہ جاتا ہے اور بدنش میں کام کی اہلیت پیدا ہو جاتی ہے۔ مجرّد دل دلیور اور دلیور مجرّد دل ہو جاتا ہے۔ کابل محنتی اور محنتی کابل ہو جاتا ہے۔"

بدھ مت کے اثرات بھی ان علاقوں میں کافی موجود تھے۔ یونانیوں کے دورِ حکومت میں یہ مذہب ایران کے مشرقی علاقوں میں پھیل گیا تھا۔ راجہ اشوک نے

۲۶۰ قبل مسیح میں کئی مبلغ قندھارا اور باختر میں بھیجے۔ بعد میں راجہ کنشک نے جو ۱۲۵ عیسوی میں تخت پر بیٹھا اپنے علاقے میں بدھ مت کی ترویج میں بہت کوشش کی۔ اس کا علاقہ پنجاب اور قندھارا اور ایران کی سرحدوں تک پھیلا ہوا تھا۔ انسائیکلو پیڈیا بریٹیکا (جلد ۱۲، ۲۶۰) سے معلوم ہوتا ہے کہ اشوک کے مبلغ مصر اور شمالی افریقہ کے علاقوں میں بھی پہنچے اور اس لئے ان کا مشرق وسطیٰ میں پہنچنا اغلب معلوم ہوتا ہے۔ یہودیوں کے کئی فرقے بدھ مت کے تصورات سے متاثر نظر آتے ہیں۔ قندھار میں سن عیسوی کی ابتدائی صدیوں میں بدھوں نے بہت سی خانقاہیں تعمیر کیں جن کے کھنڈرات سے بدھ کی زندگی کے مختلف مناظر کی تصویریں برآمد ہوئی ہیں۔ اسی طرح کابل کے مغرب کی طرف مقام بامیان میں بدھ کے بعض دیوسیکر مجسمے پائے گئے ہیں جو پہاڑ کے ایک ٹیلے کو تراش کر بنائے گئے ہیں۔ ان مجسموں کی محرابوں میں بعض جوئیات ایسی ہیں جو ماہرین کے نزدیک شاہ پور اول کے عہد کی ساسانی تصویر تراشی کے انداز سے بہت مشابہت رکھتی ہیں۔ شاہ پور اول کے عہد میں مانی نے اپنی تبلیغی سرگرمی کا آغاز کیا۔ خود مانی نے اپنی کتاب شاہ پور گاں میں تسلیم کیا ہے کہ جس طرح خدا نے بدھ کو ہندوستان میں پیغمبر بنا کر بھیجا اسی طرح وہ بابل میں پیغمبر بنا کر بھیجا گیا ہے۔ اسی طرح موسیٰ علیہ السلام کی تحقیقات سے ثابت ہوتا ہے کہ چینی ترکستان سے جو مانوی کتب کے اوراق دستیاب ہوئے ان میں بدھ مت کے اثرات بہت نمایاں ہیں۔ ایک بدھ افسانہ کا ترجمہ مانویوں نے کیا جو بعد میں عربوں کے ذریعہ مغرب میں پہنچا۔ بدھ مت کا

لفظ مانوی کتابوں میں "بوزد اسف" بنا اور بعد میں عربوں نے اسے "یو آسف" بنا دیا۔ اس کے پہلوی ترجمہ کا نام بلوہر بوزد اسف تھا جو سریانی زبان سے ہوتا ہوا بعد میں یونانی میں برلام دیو اسف کے نام سے موسوم ہوا اور عیسائی ملکوں میں اسی نام سے مروج ہوا۔

لیکن اس دور کی سب سے زیادہ اہم تحریک غناسطی یا عرفانی فرقوں کے نیم فلسفیانہ اور نیم مذہبی افکار کا ظہور تھا جس کا اثر زرتشتی، مانوی، یہودی اور عیسائی فرقوں سبھی پر ہوا۔ اس زمانے کے معاشرتی اور سیاسی حالات کے زیر اثر چند متفرق تصورات نے ایک خاص تحریک کی شکل اختیار کر لی جو کسی مذہب کے ساتھ وابستہ نہیں تھی اگرچہ اس وقت کے سبھی مروجہ عقائد اس سے متاثر ہوئے چونکہ مانی کا مذہب خالصتہً اسی ماحول کی پیداوار تھا اس لئے مانویت کے سمجھنے کے لئے اس تحریک عرفان کی تفصیلی بحث ضروری ہے۔

عام طور پر اس تحریک عرفان کو عیسائیت کے پہلی دو صدیوں کے مختلف فرقوں کے نام سے منسوب کیا جاتا ہے۔ لیکن حقیقت یہی ہے کہ جن افکار کی یہ تحریک حامل تھی وہ عیسائیت کے پیدا ہونے سے بہت پہلے موجود تھے۔ تصورات دماصل اس وقت پیدا ہونے شروع ہوئے جب زرتشتی عقائد میں شرک کی آمیزش سے ثنویت کا رواج ہوا۔ اس کے بعد سکندر کی فتوحات سے ایرانی سلطنت کے تمام علاقے یونانی فلسفہ و مذہبی عقائد سے متاثر ہونا شروع ہوئے۔ بعد میں رومی سلطنت کے ماتحت جب مشرق و مغرب کے بہت سے ملک آگے اور ان دونوں کے درمیان آمد و رفت کی ترقی ہوئی تو دونوں طرف کے خیالات کا امتزاج ضروری تھا۔ رواقی فلسفہ جس کے متعلق پچھلے صفحات میں ذکر ہوا تھا کہ اس کے بہت سے افکار و تصورات زرتشتی عقائد سے متاثر ہوئے تھے اب اپنی خالص یونانی شکل میں عام طور پر مروج

اور مقبول تھا۔ یہ افکار مختلف فرقوں میں مختلف شکلوں میں داخل ہوتے رہے۔ اس قسم کا امتزاج اسکندریہ اور مغربی ایشیا کے ملاقوں میں بہت نمایاں تھا اور ہر جگہ مختلف مذہبی فرقے پیدا ہوتے رہے جن میں ان مشترکہ عقاید کے ساتھ ساتھ کچھ مقامی تصورات و عقاید بھی شامل تھے۔ یہودیت ایک خالص نفاذیت کی حامل ہوتے ہوئے بھی ان اثرات سے محفوظ نہ رہ سکی فلسطین سے نکل آنے کے بعد جب یہودی شمالی افریقہ اور مغربی ایشیا کی ایرانی سلطنت میں داخل ہوئے تو ان کے عقائد میں نمایاں تبدیلی نظر آتی ہے۔ چنانچہ فیلو (۱۱۰ قبل مسیح) مشہور یہودی فلسفی کی کتابوں میں جو اس نے اسکندریہ میں لکھیں نہ صرف افلاطونی رواقی نظریات باہم ملے جلتے موجود ہیں بلکہ مصری مذہبی عقائد کی جھلک بھی نمایاں ہے۔

یہودیوں کا حکمتی ادب جو حضرت عیسیٰ کی پیدائش سے تقریباً ایک سو سال پہلے پیدا ہوا انہی افکار پر مبنی ہے جو بعد میں عرفانی تحریک کا حصہ شمار ہونے لگے۔ اس ادب کی ایک مشہور کتاب "حکمت سلیمان" ہے جو اسکندریہ میں ۱۰۰ قبل مسیح میں لکھی گئی۔ اس کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے کے یہودی مفکر تورات کے نظریہ خدا سے مطمئن نہ تھے اور انہیں موسوی شریعت کی تعلیم سے کوئی وابستگی درحقیقت کے نزدیک صحیح زندگی یہ نہ تھی کہ چند رسوم اور

لے تورات کے خدا اور اس داخلی مشاہدے کے نتیجے میں جو خدا کا تصور پیدا ہوا ان دونوں کے اختلافات کو دیکھتے ہوئے عرفانی مفکرین نے یہواہ (تورات کا خدا) کو ایک ادنیٰ ہستی قرار دیا جو دنیا میں ہر قسم کی بدی اور شر کا خالق ہے۔ یہ تصور شاید زردانی عقائد کے زیر اثر امپورازمزد اور اہرمین (جو دونوں زردان کے بیٹے تھے) کے مائل پیدا ہوا ہوگا۔

قربانیوں سے خدا کو خوش کیا جائے بلکہ نجات کا دار و مدار اس چیز پر ہے کہ انسان خدا کے ساتھ ایک خاص قسم کا روحانی تعلق پیدا کرے جو تصوف کا مابہ الاقیار رہا ہے۔ حکمت سلیمانؑ کے پہلے نصف حصہ میں یوں معلوم ہوتا ہے کہ مصطفیٰ نے گویا عداً لفظ شریعت کو استعمال کرنے سے گریز کیا ہے۔ اس کی بجائے ”حکمت“ (یونانی صوفیا) کی اہمیت پر بہت زور دیا ہے اور یہی وہ صوفیا (یعنی حکمت) کا تصور تھا جو نبیؐ میں ایک تصور مجرہ کی شکل اختیار کر کے عرفانی عقائد میں روحانی وجود کا حامل قرار پایا۔ اسی کے مشاہدہ یا حصول پر نجات کا دار و مدار ہے۔ جو اس سے (یعنی حکمت یا صوفیا سے) محبت کرتے ہیں وہ اس کو آسانی سے دیکھ سکتے ہیں۔ جو شخص صبح صیرے اٹھ کر اس کی تلاش کرتا ہے تو اسے اپنے دروازے پر بیٹھا ہوا پائے گا۔ وہ خود ہر طرف پھرتی ہے تاکہ ان کو تلاش کرے جو اس کے اہل ہیں۔ اس کے قوانین کی طرف توجہ کرنا انسان کو ہر قسم کی بُرائیوں اور آلائشوں سے محفوظ کرتا ہے اور اسی کے باعث خدا کا قرب نصیب ہو سکتا ہے۔ (باب ۱۶، ۱۷)۔

۱۹، اس کے نزدیک تورات کوئی الہامی کتاب نہیں کہی جاسکتی اور یہی عقیدہ تھا جو بعد میں عرفانی تفریک کے مختلف نمایندوں کے ہاں ملتا ہے اسی طرح اس میں جسمانی ریاضات کے متعلق وہ مبالغہ آمیزی نظر آتی ہے جو بعد میں اس دور کی نمایاں خصوصیت تھی۔ اس نظریہ کی بنیاد جسم و روح کے تضاد پر مبنی ہے جس کے نزدیک جسم کی تربیت کا ہر قدم روحانی زندگی کے لئے سیم قاتل ہے اور اگر روحانی ترقی کی خواہش ہے تو اس جسم کی قوت اور خواہشات کا کچلنا ضروری ہے۔ اس لئے تجرد کی زندگی کو تاہل کی زندگی پر ترجیح دی گئی ہے۔

اسی طرح یہودیوں میں کئی اور فرقے بھی پیدا ہوئے جن میں سب سے زیادہ مشہور الینیس تھا۔ ان کے خیال میں نجات کا دار و مدار اس پر ہے کہ ہر شخص خدا سے

بلا واسطہ تعلق اور رشتہ پیدا کرے۔ انسانوں کی تفریق بالکل ناجائز ہے اور خدا کی
 نگاہ میں سب برابر ہیں۔ غلامی اور دیگر انسانی عظمت کے خلاف ہر معاشرتی برائی
 کی مذمت کی گئی۔ تورات کے متعلق ان کا خیال تھا کہ اس کے ظاہری الفاظ میں
 ایک باطنی مفہوم پنہاں ہے جو مغرور اور حکمت ہے۔ الفاظ میں الجھنا اور ان تک
 محدود رہنا گویا چمچلوں کو مغز کے مساوی قرار دینا ہے۔ غرض کہ حضرت عیسیٰ کی پیدائش
 سے پہلے ان علاقوں میں بے شمار گروہ موجود تھے جو روجہ مذہبی رسوم سے بیزار ہو کر
 خدا سے بلا واسطہ تعلق پیدا کرنے کے دعویدار تھے۔ وہ خود ہر قسم کے اولے اور
 مشرکانہ تصورات سے بالاتر تھے اور ان کی خواہش تھی کہ عوام بھی اپنے غلط عقائد
 اور بے کار رسوم سے بچ کر صحیح دینی زندگی گزار سکیں۔

جب پال نے عیسائیت کی تبلیغ شروع کی تو اس نے اس نئے دین کو کامیاب
 کرنے کے لئے مروجہ عقائد کے ساتھ مصالحت کرنی ضروری سمجھی۔ چنانچہ آغاز ہی
 سے مختلف عیسائی عقائد کو اسی لباس میں پیش کیا جانے لگا جو اس سرزمین میں
 پہلے سے پرورش پا رہے تھے۔ یہی وجہ تھی کہ عرفانی تحریک جو اس وقت سے
 کافی پہلے موجود تھی عیسائیت کے نمودار ہوتے ہی اس میں مدغم ہو گئی اور پہلی دو
 صدیوں میں تقریباً سب عرفانی حکماء عیسائیت کے مختلف فرقوں کے نمائندوں
 کی حیثیت سے اپنے آپ کو پیش کرتے رہے اور اسی کے باعث عیسائیت میں وہ تمام
 افکار و اعمال شامل ہو گئے جو اس ماحول اور اس زمانے کے ذہنی مزاج کے مطابق
 تو تھے لیکن اگر انہیں اس زمانی اور مکانی تقاضوں سے علیحدہ کیا جائے تو ان کی
 قدر و قیمت بالکل نظر نہیں آتی۔ ان مسائل میں تثلیث کا عقیدہ، ربانیت کی
 طرف رجحان، تامل کی زندگی سے پرہیز، مسیح کا دوبارہ اس دنیا میں آکر لوگوں کو
 ہدایت اور بہنائی کرنا وغیرہ شامل ہیں۔

عرفانی تحریک کی تاریخی حیثیت سے بحث کرتے ہوئے بعض محققین کا خیال ہے کہ انکے چند تصورات قدیم بابلی ستارہ پرستی سے لئے گئے ہیں۔ ان کے نزدیک عرفیت کا بنیادی نظریہ یہ ہے کہ انسانی روح اپنی ارتقا میں چند مختلف منازل طے کرتی ہے۔ بابلی مذہب میں یہی تصور موجود تھا کہ مختلف آسمانی کردوں پر مختلف دیوتا حکمران ہیں اور روح اپنی ارتقائی منازل طے کرنے کے لئے انہی کردوں میں سے گزرتی ہے اور اس کی کامیابی کا انحصار چند عجیب و غریب منتروں کے جانے پر ہے۔ لیکن عرفانیت میں یہ دیوتا بجائے انسانیت کے ہمدرد دھوئے کے انسان کے دھمن بیان کئے گئے ہیں جن کی کوشش یہی ہے کہ انسان روحانی ترقی حاصل نہ کر سکے اور اسی لئے عرفانیوں نے مختلف طریقے تجویز کئے جن کی مدد سے انسان اس غلامی سے نجات حاصل کر سکتا ہے۔ لیکن دوسرے محققین کا خیال ہے کہ یہ تبدیلی زرتشتی عقائد کے زیر اثر عمل میں آئی جس کی رو سے سوائے اہورا مزدا کے باقی سب دیوتا قابل عزت نہیں بلکہ بدی اور شر کے نمائندے ہیں۔ اسی طرح ہر پرتوں (یعنی منہر کے پیرو) کے ہاں بھی اسی قسم کے تصورات موجود تھے۔ ان اثرات کے علاوہ مصری عقائد کا اثر بھی بالکل ظاہر ہے۔ قبل مسیح کے عرفانی نوشتے تقریباً سبھی مصر میں لکھے گئے جو ہر مین کے نام سے منسوب ہیں۔ ان میں تخلیق کائنات کے متعلق عرفانیوں کے تمام عقائد مندرج ہیں۔

عبرانیوں کا بنیادی نظریہ نجات تھا اور اسی کے حصول کے لئے عرفان کا طریقہ پیش کیا گیا جس کی مدد سے خواص اپنا مقصد حاصل کر سکتے تھے۔ یہ نظریہ ثنویت پر مبنی تھا جس کے متعلق عام طور پر کہا جاتا ہے کہ وہ ایرانی اثرات سے پیدا ہوئی لیکن اس میں صداقت نہیں۔ اول تو زرتشت کے ہاں ثنویت کا وجود مشتبہ ہے اور دوسرے جو ثنویت خیر و شران کے ہاں بائی جاتی ہے وہ اخلاقی زندگی کے لئے

ناگزیر ہے۔ مزدائیت اور عرفانیوں کی ثنویت میں بہت گہرا اختلاف ہے۔ مزدائیت کی مدد سے عالم نور اور عالم ظلمت میں سے ہر ایک بیک وقت روحانی بھی ہے اور مادی بھی۔ اس کے برعکس عرفانی عالم نور کو عیناً عالم روح اور جہان ظلمت کو عیناً جہاں مادہ سمجھتے ہیں۔ زندگی کے اس آخری تصور کا نتیجہ انتہائی یاس اور ترک دنیا ہے اور مزدائیت کی ثنویت مذہبی زندگی میں فعالیت اور حرکت پیدا کرتی ہے۔ عرفانیوں نے یونانی فلسفہ کے زیر اثر ظلمت و نور کی ثنویت کو مادہ اور روح کی دوئی میں پیش کیا یعنی ایک روحانی دنیا اعلیٰ اور برتر ہے اور ایک مادی دنیا جو ازلے اور ازل ہے ان دونوں کے میل سے دنیا کی تمام بدی پیدا ہوئی اور اس سے چھٹکارا پانا ہر عقلمند انسان کا فرض ہے اور یہ نجات کسی مافوق الفطرت طاقت کی مدد کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتی۔

اس کے ساتھ ان کے ہاں جبر کا عقیدہ بھی پایا جاتا ہے۔ یونانیوں کے ہاں قسمت کا تصور بہت نمایاں تھا اور یہ ایسی قوتِ قاہرہ تھی جو انسان تو کیا خود دیوتاؤں پر بھی حاوی تھی اور کوئی انسان اس سے بچ نہیں سکتا۔ یہ تصور بائبل مذہب کے تخلیکہ عقاید سے مل کر اور بھی ہمہ گیر اور خطرناک صورت اختیار کر چکا تھا۔ فلک اور سیارگان کی گردش پیدائش سے لے کر مرنے تک انسان کی قسمت کی تعمیر اور تخریب میں اثر انداز ہوتی ہے۔ چنانچہ عرفانیوں کی نجات کے لئے تمام کوششیں اسی مرکزی تصورِ جبر کے ارد گرد مرکوز تھیں۔ ان کا مخلص نظریہ یہی تھا کہ اس ازلی بندھن سے انسان کسی نہ کسی طرح چھٹکارا حاصل کر سکے لیکن اس کا طریقہ اسی عقلی نظریات کی روشنی میں پیش کیا گیا۔ چونکہ انسانی روح سیارگان کی ارواح کے قبضہ میں ہے اور نجات حاصل کرنے کے لئے انہی سیاروں سے ہو کر لے کر نکلے گا تو اس لئے انسان کا فرض ہے کہ ان اوجھوں پر قابو پانے یا ان کی

نظر پکڑ کر سیاروں کو عبور کرنے کے لئے خفیہ علم اور اسیم غلم حاصل کرے جس کے لئے عرفانی فرقے اپنے اپنے طریقہ پر خواہش مندوں کو چند عبادات اور مراسم کی تلقین کرنے کا دعویٰ کرتے تھے۔ یہ نجات صرف روح کی نجات تھی جو اس مادی کائنات سے نکل کر اپنے اصلی لمبائیں و غم ہو جاتی ہے۔ جسم کی بقایا شخصیت کی بقا کا تصور ان کے ہاں بالکل نہ تھا کیونکہ جسم اور حواس تو مادی دنیا سے تعلق کی وجہ سے بدی کے حامل ہیں۔

لیکن روح اور مادہ کی اس مطلق علیحدگی اور دوئی کا مظہر ان کے ہاں ایک دوسری حیثیت میں بھی ظاہر ہوا۔ چونکہ نجات کا دار و مدار چند پچیدہ رسوم کی ادائیگی اور علم معرفت کے حصول پر تھا اس لئے یہ طریقہ سب انسانوں کے لئے یکساں طو پر قابل عمل نہیں۔ اس طرح ان کے نزدیک نجات کا دروازہ صرف اعلیٰ درجہ کے علمی انسانوں کے لئے کھلا ہے جو اس روحانی اور اعلیٰ دنیا کے نور کی تجلی کا مشاہدہ کرنے کی اہلیت رکھتے ہیں۔ ان کے علاوہ باقی سب انسان عوام کا لالہ نعام کے لئے سولے موت اور خاتمہ کے اور کوئی بلند منزل نہیں۔ چونکہ ایسوں کی تخلیق خدا کے ہاتھوں نہیں ہوئی اس لئے وہ ان کی نجات کا بھی ذمہ دار نہیں۔ اس کے علاوہ ان کے ہاں اس اعلیٰ علم و معرفت کا عوام تک پہنچانا بھی ایک معصیت شمار ہوتا تھا کیونکہ یہ عمل نور کو ظلمت میں لوٹ کرنے کے مترادف ہو گا۔ یہی تفریق بدھ مت اور مانویوں کے ہاں بھی ملتی ہے۔

عرفانیوں نے اپنے افکار کی تشریح کے لئے ایک عجیب و غریب قسم کا علم الاصنام پیش کیا جس کی مدد سے وہ کائنات کی تخلیق اور انسانی زندگی کے مسائل کی ابجھنوں کو حل کرتے تھے۔ ان کے افکار میں تین بنیادی تصورات تھے۔ دہا، مادی دنیا فطراناً بدی کی حامل ہے اور اس مادی دنیا کے مقابل ایک اعلیٰ دنیا

جس کی طرف روح انسانی کا جانا ضروری ہے۔ (۲) روح کا اصلی وطن ہی
 لی دنیا ہے جہاں سے کسی اتفاقی حادثے کے باعث شعوری زندگی سے پہلے
 مادہ پخلی دنیا میں پھینک دی گئی۔ (۳) روح کی آزادی صرف خدائی
 شمش سے ممکن ہے کیونکہ مادہ میں قید و محوس ہونے سے اس کی فطری قوت
 کا رہو مکی ہے۔ ان تین تصورات کی بنا پر ایک دلچسپ فسانہ تیار کیا گیا۔
 فرض کیا گیا کہ انسان کی روحانی قوت ایک ایسے خدائی وجود سے ظاہر
 ہوتی ہے جو کسی طرح کائناتِ نور سے ہبوط کر کے کائناتِ ظلمت میں داخل
 چکا ہے۔ انسانی روح کی نجات دو چیزوں پر منحصر ہے۔ اول اس نیم
 بانی شخصیت کی نجات اور دوم یہ نجات بھی ممکن ہے کہ ایک اور ربانی وجود
 پہلے کے مساوی یا اس سے برتر ہو اس مادی دنیا میں داخل ہو عرفانیوں
 کے تمام کائناتی قصص ان دو مختلف وجودوں کے ارد گرد مرکوز ہیں، یعنی
 اس وہ ربانی شخصیت جو عالم بالا سے عالم مادی میں داخل ہوئی اور دوسرے
 اس دہندہ۔

خدا کا تصور مذہبی اور شخصی تصور نہیں بلکہ وہ وجود مطلق ہے کبھی کبھی اسے
 مطلق کا نام بھی دیا جاتا ہے لیکن جو صفات اس کے مذکور ہیں وہ سب اس کی
 مطلق ماورائیت کی طرف راہنمائی کرتی ہیں۔ وہ مرئی دنیا بلکہ تصورات کی دنیا
 سے بھی پرے ہے۔ وہ خالق لایدرک ویلے اسم ہے جس کو وہم انسانی نہیں پاسکتا۔
 خدا نے اولیں کی ذات سے کائنات صادر ہوئی جو نشأۃ یا قرون کے سلسلہ

۵ بعض عرفانی فرقوں نے (مثلاً تاسین وغیرہ) اس کے لئے انسان یا انسانِ اولین
 کے الفاظ استعمال کئے ہیں۔

کی شکل میں ہے جس کی ہر کڑی اپنے ماقبل والی کڑی سے گھٹ کر ہے۔ ان میں سے ہر کڑی میں مادہ اور ذرہ دونوں وجود پائے جاتے ہیں۔ فلاطینوس مصری نے انہی خطوط پر بعد میں تخلیق کائنات کا نظریہ پیش کیا تھا۔ یہ تمام قرون اگرچہ ایک دوسرے سے مختلف ہیں تاہم خلائے مطلق کے مظاہر ہیں جو خود انسانی علم کی حدود سے ماوراء ہے۔

انسانی نجات کا امکان اس آخری کڑی کے ذریعہ پیدا ہوتا ہے جس کا نام 'صوفیا' یا حکمت ہے۔ یہ صوفیا باہلی علم الامنام کے تصور مادر (اشتر، آئی سنر وغیرہ) کے مماثل ہے جو ان کے نزدیک پاتال میں قید ہو چکی تھی۔ اسی صوفیا کے تصور کی مدد سے عرفانی حکماء نے اس ناقابل حل مسئلے کو حل کرنے کی کوشش کی کہ کس طرح نور ازل دنیائے ظلمت کی حدود میں داخل ہوا۔ ایک گروہ کے نزدیک صوفیا کے مہبوط کا باعث اس کی یہ خواہش تھی کہ وہ نورِ اولیں تک پہنچ سکے اور دوسرے گروہ کے خیال میں یہ فعل نور کے ایک جعلی عکس کو دیکھ کر ہوا لیکن اکثریت نے صوفیا کو دو مختلف حقیقتیں منسوب کیں۔ اس کا بہترین حصہ تو عالمِ اعلیٰ میں رہا اور اس کا دوسرا حصہ عالمِ سفلی میں داخل ہوا۔ یہ دوسری حیثیت صرف اس لئے اختیار کی گئی تاکہ مہبوط کی آسانی سے تشریح کی جاسکے کیونکہ عالمِ نور اور عالمِ ظلمت کی مطلق دوٹی ان کے ارتباط کے لئے کوئی وجہ جواز پیدا نہیں کر سکتی تھی۔ اس طرح وہ رہبانی شخصیت ہے جس کے عمل مہبوط سے نورِ ظلمت میں مقید ہوا اور پھر وہ عالمِ بالا اور اس فطرتِ روحانی کے درمیان ایک واسطہ بھی ہے جو اس عالمِ بالا سے جلا وطن ہو چکی ہے۔ وہ خود نجات کی خواہش مند بھی ہے اور دوسروں کی نجات میں مددگار بھی۔

اس عمل مہبوط سے کائنات کا آغاز ہوا اس سے پہلے عالمِ نور اور عالمِ ظلمات اپنی اپنی حدود میں مکمل سکون سے موجود تھے لیکن ان کے ملنے سے مادی دنیا کی تخلیق عمل میں

آئی۔ اس تخلیق کا اصل ایک ایسے وجود سے ہوا جس کو صوفیا کا بیٹا کہا جاتا ہے۔ وہ عالم نود کے وجود سے بے خبر ہے اور اس کائنات پر اس طرح حکمرانی کرتا ہے کہ گویا وہی خدائے مطلق ہے لیکن چونکہ وہ صوفیا کا بیٹا ہے اس لئے لاشعوری طور پر اس سے خود کی شعاعیں صادر ہوتی رہتی ہیں۔ اس تصور کے ذریعہ عرفانیوں نے اس عقیدہ کی تشریح کی جو انسانی تاریخ فکر میں بار بار ابھرتا رہتا ہے کہ اس دنیا میں شر اور بدی کا وجود ظاہر کرتا ہے کہ اس کا خالق حکیم و عاقل و خیر مطلق نہیں ہو سکتا بلکہ وہ ایسا خالق ہے جو اپنی ابدی مشیت سے خیر و شر، نفع و نقصان کا خیال کئے بغیر تخلیق کئے جاتا ہے۔ یہ خدائے محدود، صوفیا کا بیٹا، قوت شر تو نہیں بلکہ ایسی آفاقی قوت ہے جو کسی شعوری ارادے کے بغیر مگر کم عمل ہے۔ چونکہ وہ ایک مشینی اور اندھی مشیت کا مظہر ہے اور لاشعوری طور پر عالم نور پر حاوی ہے اس لئے اس سے چھٹکارا پانا روح کی نجات کے لئے ضروری ہے۔ اس کے علاوہ اکثر عرفانیوں کا یہ خیال تھا کہ تورات میں جس خدا کا تصور پیش کیا گیا ہے وہ یہی محدود خدا ہے جس میں علم اور شعور کا فقدان ہے۔ اس کی وجہ ہم اوپر دیکھ چکے ہیں کہ خود یہودی عرفاء بھی تورات کے خدائی تصور سے مطمئن نہ تھے اور اس لئے انہوں نے عیسائیت سے قبل ہی اس قسم کے عقائد کا اعلان کیا تھا۔ بعض عیسائی مؤرخین کی رائے ہے کہ عرفانیوں کا یہ فعل درحقیقت یہودیت کے خلاف ایک احتجاج تھا۔ لیکن یہ بالکل غلط ہے۔ توحیدی مذاہب کے تصور خدا اور صوفیوں کے تصور خدا میں ہمیشہ سے یکش کش موجود رہی ہے مثلاً ہندوستان میں شنکر اچاریہ نے اپنشدوں سے وحدت وجود کا نظریہ نکالا اور اس کے برعکس رامانوج اور بھگوت گیتا میں خدا کا تصور خاص توحیدی اور شخصی ہے۔ مسلمانوں میں ابن عربی، جامی، عراقی نے قرآن سے وحدت وجود ثابت کرنے کی کوشش کی حالانکہ وہ اس کا متحمل نہیں تھا اور اکثر جگہ وہ محض دور فکر کا تاویل میں کرنے سے زیادہ کچھ نہ کر سکے۔ قرآنی خدا ان کے

فلسفیانہ تصور کا ساتھ نہ دے سکا اور اس لئے انہوں نے مجبوراً اپنا ایک علیحدہ
لا شخصی اور لا اسم وجود مطلق پیدا کر لیا۔

ہبوط صوفیہ سے عالم نور کی ہم آہنگی و یکسانیت قائم نہ رہ سکی اور اس لئے
اس توازن کو دوبارہ بحال کرنے کے لئے ایک بلند مرتبہ روحانی شخصیت نے
اپنے آپ کو پیش کیا۔ یہ وجود نورانی مسیح یا نجات دہندہ تھا۔ اس نے صوفیا کی
اتجاہیں سنیں دیا دوسری روایت کے مطابق اپنی مرضی سے تاکہ وہ کائنات کے
اس مسلسل در و سر کو ہمیشہ کے لئے ختم کر دے۔ مادی دنیا میں پہنچ کر اس نے نور کے
بکھرے ہوئے ذرات کو اپنی ذات میں اکٹھا کیا اور صوفیا کو قید مسلسل سے نجات
دلو کر عالم نور میں داخل ہوا۔ مسیح اور نجات دہندہ کا تصور عیسائیت سے بہت پہلے
موجود تھا لیکن عرفانی حکماء نے عوام کے دلوں کو موہ لینے کے لئے اس تصور کو
حضرت عیسیٰ کی ذات سے منسوب کر دیا اگرچہ دونوں کا وجود ایک دوسرے سے
میلہدہ ہے۔ مسیح ایک علیحدہ شخصیت تھی جو حضرت عیسیٰ کی پیدائش کے وقت (یا بعض
کے نزدیک جب وہ بارہ سال کے ہوئے یا جب انہوں نے بپتسمہ لیا) ان میں
حلول کر گئی۔ صلیب پانے کے وقت نجات دہندہ کا نورانی وجود حضرت عیسیٰ
سے علیحدہ ہو گیا۔ ان دو مختلف تصورات کو ایک ہی شخصیت میں مدغم کرنے سے
بہت سی پیچیدگیں پیدا ہوتی رہیں جن میں سے ایک مافی کے ہاں بھی موجود ہے۔
وہ مسیح کو مانتے ہوئے بھی حضرت عیسیٰ سے منکر ہے جس عیسیٰ کا وہ اقرار کرتا ہے وہ
اس کے خیال میں تاریخی حضرت عیسیٰ سے مختلف ہے۔

مسیح یا نجات دہندہ کے ذمہ دو کام ہیں۔ ایک تو صوفیا کی رہائی اور دوسرے
ان ذرات نور کی تحصیل جو ہبوط صوفیہ کے باعث ظلمت میں مدغم ہو چکے تھے۔ بعض
فروغ نے ان دو مختلف کاموں کو دو مختلف زمانوں میں تقسیم کیا ہے۔ پہلا کام

تخلیق کائنات سے پہلے اور دوسرا حضرت عیسیٰ کی آمد کے وقت۔ نجات کا یہ فعل حضرت عیسیٰ کی موت سے وابستہ نہیں جو ان عرفاء کے نزدیک محض محدود داندی مشیت والے خدا کے عطا کا نتیجہ تھی۔ حضرت عیسیٰ کی زندگی کا مقصد یا اس نجات دہندہ کا مقصد جو حضرت عیسیٰ کو زندگی کے طور پر استعمال کرتا ہے یہ ہے کہ وہ خفیہ علم یعنی عرفان سے بلند رتبہ انسانوں کو آشنا کرے تاکہ اس کی مدد سے وہ نجات حاصل کر سکیں اور اس طرح ظلمت سے نورانی ذرات کو خلاصی میسر کرے۔

اس نظریہ کائنات کی بنیاد پر عرفانیوں کا فلسفہ اخلاق تعمیر ہوتا ہے لیکن اخلاق کا صحیح مفہوم ان کے ہاں موجود نہیں۔ اخلاقیات کا مقصد یہ ہے کہ انسان اس مادی ماحول میں اس طرح زندگی گزارے کہ وہ اپنی مادی اور روحانی دونوں قسم کی قوتوں کا صحیح صحیح استعمال کر کے اپنے ماحول کو انسانی معاشرے کی بہبودی اور فلاح کے لئے سازگار بنا سکے لیکن وہ نظام حیات جس کے نزدیک یہ مادی زندگی اور ماحول سو فی صدی شر اور بد ہو، ایسے کسی قسم کے اخلاقی قوانین کی گنجائش نہیں۔ اس کے نزدیک اگر کوئی مقصد ہو سکتا ہے تو وہ بہبودی اور ظلمت نہیں بلکہ فرار اور نجات ہوگا اور یہی عرفانی اخلاق کی نوعیت تھی۔ یہ مقصد دو بالکل متضاد طریقوں سے حاصل کیا جاتا رہا۔

۱) بعض کے ہاں خالص راہبانہ اخلاق تھا۔ تمام دنیاوی مشاغل انسانی رشتے، نفسانی خواہشات و جذبات غرضیکہ اس زندگی کے تمام مطالبات اور تعاضے اس قابل نہیں کہ ان کی طرف توجہ کی جائے۔ اس کے ساتھ عرفان کا حاصل کرنا ضروری ہے جب تک ضبط نفس کی تکمیل اور عرفان کا حصول نہ ہو مادی قیود سے آزادی ممکن نہیں۔

۲) لیکن جن حالات کے ماتحت بعض لوگوں نے رہبانیت کی مبالغہ آمیز

شکلیں اختیار کیں یا نہی حالات سے مجبور ہو کر دوسروں نے بالکل متضاد راستہ یعنی مکمل اباحت کا راستہ اختیار کیا۔ مادی قیود سے آزادی اگر ایک طرف ضبط نفس سے حاصل ہو سکتی ہے تو دوسری طرف تمام قسم کی حدود جو یہ ماحول اور معاشرہ ہمارے راستہ میں ڈالتا ہے ان سے بالا ہونا بھی اس مقصد کے حصول میں مدد دے سکتا ہے۔ اس غیر اخلاقی نظریے کی تائید اس عرفانی عقیدے کی رو سے بھی ہوئی جس کے مطابق ان لوگوں نے تورات کے خدا کو اپنے محدود اور اندھی مشیت والے خدا سے منطبق کیا تھا جو ظالم اور کم درجے کا خدا ہے۔ اس سے یہ نتیجہ نکالا گیا کہ تورات کے دس احکام کسی حکیم و عظیم خدا کے صادر کئے ہوئے نہیں بلکہ اس کے ظلم و استبداد کا نتیجہ ہیں اور ان کی خلاف ورزی گویا انسانوں کو ایک ظالم اور اندھے خدا کے ہاتھوں سے نجات دلوانے کے مترادف ہوگی چنانچہ عہدِ قیق کے وہ تمام مرد و انسان جنھوں نے خدا کے احکام اور اخلاقی اصولوں کی مخالفت کی تھی ایسے ابامی گرد ہوں میں قابلِ عزت تصور کئے جانے لگے۔ صوفیانہ اخلاق کی یہ کمزوری ہمیشہ سے رہی ہے۔ وہ گردہ بھی جو خالص اخلاقی حدود کے اندر رہنے کا دعویٰ کرتے رہے کبھی اس کو پوری طرح نباہ نہ سکے کیونکہ انسانی فطرت کی مخالفت کبھی کامیاب نہیں ہو سکتی اور اسی لئے راہبانہ زندگی کی تاریخ میں ہر قوم کے افراد کے ہاں عجیب و غریب بد اخلاقیوں کا ظہور ہوتا رہا ہے کفارہ اور مخالفت کے عقیدے اسی لئے تراشے گئے تاکہ اخلاقی حدود سے تجاوز کرنے کے باوجود نجات حاصل ہو سکے عشقِ الہی کے بلند مقصد کو ناممکن الحصول پاتے ہوئے عشقِ مجازی کی اصطلاح ایجاد کی گئی تاکہ اس کے پردہ میں بد اخلاقی کی تمام مسدود راہیں کھل جائیں۔

اسی لئے قرآن مجید میں عیسائیوں کی رہبانیت کے سلسلے میں مذکور ہے:

ورہبا نیتہن ابتداء عوہا ما اور انہوں نے رہبانیت اپنی طرف سے نکالی
 کتبہا علیہم الا ابتغاء رضوان تھی۔ ہم نے یہ چیز ان پر فرض نہیں کی تھی مگر
 اللہ، فمارعوا حق رعلیتہا۔ انہوں نے اللہ کی رضا حاصل کرنے کے لئے
 فآتینا الذین کممنوا منہم اس کو اختیار کیا لیکن وہ اس کا صحیح حق ادا بھی
 ابرہم وکثیر منہم فاسقون۔ نہ کر سکے۔ ان میں جو ایماندار تھے ان کا اجر ان کو
 ملا لیکن ان کی کثرت فاسق ہے۔ (۵۷: ۲۷)

ابن ندیم نے الغہرست میں مافی کے پیشروؤں میں سے دو کا خاص طور پر
 ذکر کیا ہے۔ ان میں سے پہلا مرقیون ہے جس کو ابن ندیم نبی کے نام سے پکارتا ہے۔
 جدید تحقیقات سے ثابت ہوتا ہے کہ اگرچہ وہ عرفانی تحریک سے باقاعدہ وابستہ
 نہیں تھا تاہم کسی حد تک اس کے تصورات سے متاثر ضرور تھا۔ اسی لئے اس کی
 عیسائیت مردوجہ شکل سے مختلف تھی۔ وہ حضرت عیسیٰ کے مختلف پیروؤں میں سے
 صرف پال کا ملاح تھا جس کی تعبیر عیسائیت کا وہ پُر جوش حامی کہلا سکتا ہے۔
 اس کے خیال میں باقی سب پیروؤں نے حضرت عیسیٰ کے مفہوم کو غلط سمجھا اور
 غلط بیان کیا۔ اس کے نزدیک پال اور اس کا مقصد صرف ایک تھا کہ عیسائیت
 کو یہودیت سے بالکل الگ اور متمیز کیا جائے۔ اس نے عرفانیوں کے عقیدے
 پر بہت زور دیا کہ عہد عتیق اور عہد جدید کے پیمانہ اور احکام بالکل متضاد
 اصولوں کے مظاہر ہیں۔ اسی بنا پر اس نے کائنات کو تین مختلف طبقوں میں
 تقسیم کیا۔ سب سے بلند ترین طبقہ میں ایک خدا کے برتر و مہربان ہے۔ دوسرے
 طبقہ میں ایک کٹر خدا ہے جو تورات میں شریعت اور انصاف کا نمائندہ ہے اور تیسرے
 طبقہ میں سیولائیٹی مادہ ہے۔ اس کائنات اور انسان کا خالق یہی تورات کا کٹر
 خدا ہے جس نے یہی لاکھ آدمی انسان کو اپنی شکل پر بنایا اور اس کے لئے اخلاق

اور مذہب کے چند عالمی قوانین وضع کئے لیکن جب انسانوں نے ان کی خلاف ورزی کرنی شروع کی تو اس نے قصہ میں آکر ان کو جہنم میں دھکیل دیا۔ لیکن اس سے زندگی کے مسائل حل نہیں ہو سکتے، کیونکہ انسانی فطرت میں کچھ ایسی کجی ہے جس کے باعث وہ اگر گناہوں کا ارتکاب کرتا رہتا ہے۔ اس لئے عہدِ جدید میں حضرت عیسیٰ نے ایک ایسے خدا کا تصور پیش کیا جو انسانوں پر شفقت و محبت کرتا ہے اور ان کے گناہوں پر درگزر کرتا ہے۔ اسی شفقت کا اظہار کرنے کے لئے اس نے عیسیٰ کی شکل اختیار کی اور اس طرح مرقیون نے حضرت عیسیٰ کی انسانی پیدائش کا انکار کیا اور اس سلسلے میں تمام تاریخی واقعات کو غلط قرار دیا۔ ایک طرف تو اس نے دعویٰ کیا کہ حضرت عیسیٰ کی موت محض ظاہری اور غیر حقیقی تھی لیکن اس کے ساتھ ہی اس کا یہ عقیدہ بھی تھا کہ ان کے دنیا میں آنے اور صلیب پا جانے سے دنیا کی نجات یقینی ہے۔ ان شائبہ اور اصولوں کو ثابت کرنے کے لئے اس نے مروجہ انجیلوں میں سے صرف وہ قبول کیں جو اس کے خیالات اور تفسیروں کی تائید کرتی تھیں اور باقیوں کو ناقابلِ اعتماد کہہ کر۔ دکر دیا۔ اسی طرح اس نے قابلِ قبول انجیلوں میں بھی اپنے مطلب کے مطابق کافی تبدیلیاں کیں۔

دو خداؤں کے مقابلہ میں اس کے نظامِ فکر میں مسیح بھی دو ہیں۔ اس کا خیال تھا کہ تورات میں جس مسیح کے آنے کی پیش گوئی کی گئی ہے وہ ہے تو مسیح لیکن حضرت عیسیٰ جو بیت لحم میں پیدا ہوئے اس پیش گوئی کے مصداق نہیں بلکہ کوئی اور مسیح ہے جو تورات کے خدائے شریعت و انصاف کا نمائندہ ہوگا۔

اس کا بنیادی مقصد محض مذہبی معلوم ہوتا ہے کیونکہ اس نے اپنے نظامِ فکر کی مختلف دوئیوں میں کبھی کیسانیت یا ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش نہیں کی اور نہ ان دوئیوں کو کسی اعلیٰ اور برتر اکائی کے ماتحت لانے کی کوشش کی۔ اس کے نزدیک

نجات کے لئے حضرت عیسیٰ اور عہدِ جدید کے خدا پر ایمان لانا ضروری ہے۔ اس مقصد کے لئے رومیانی اخلاق ناگزیر ہے کیونکہ اس کے بغیر نئے تورات کی تخلیق کردہ کائنات کی نفعی نہیں کی جاسکتی جس کو وہ مادہ کی مدد سے عالمِ وجود میں لایا۔ اس لئے اس نے پتسمہ سے تمام شادی شدہ انسانوں کو محروم کر دیا کیونکہ شادی کے باعث انہوں نے گویا مادہ اور ظلمات اور خدائے تورات کے وجود کو تقویت پہنچائی۔

دوسرا شخص جو ابنِ ندیم کے خیال میں مانی کا پیشرو کہلانے کا مستحق ہے وہ دیصان ہے جو عام طور پر بار دیصان کے نام سے مشہور ہے۔ بار آرا می زبان میں ابن کے معنی میں آلم ہے اور دیصان ابنِ ندیم کے قول کے مطابق ایک ندی کا نام ہے جو مشہور ارفہ میں بہتی ہے جہاں وہ پیدا ہوا (۵۴۴ عیسوی)۔ یہ مشہور ریلے فرات کے مشرق میں واقع ہے۔ ۳۳۳ قبل مسیح میں یہاں یونانیوں کی آبادی کافی زیادہ تھی اور اس لئے اس کا یونانی نام اڈیسار رکھا گیا لیکن یونانی اثر کے بارے میں شہر کی معاشرتی زندگی زیادہ مشرقی ہی رہی۔ یہاں کی زبان آرا می کی مشہور شاخ سریانی تھی جس میں نہ صرف بار دیصان بلکہ مانی نے بھی اپنی کتابیں لکھیں۔ وثوق سے نہیں کہا جاسکتا کہ بار دیصان نے جب عیسائیت اختیار کی تو وہ کس فرقہ سے متعلق ہوا کیونکہ پہلی دو صدیوں میں مختلف حواریوں کے عقائد میں کوئی مسلمہ یا متفقہ مصالحت پیدا نہ ہوئی تھی اور نہ کلیسا ابھی وجود میں آیا تھا جو ان اختلافات میں کوئی فیصلہ صادر کر سکتا۔ اس لئے بار دیصان کے عقائد کے متعلق کوئی فیصلہ کرنا مشکل ہے۔ اس کے علاوہ ایک ہجصر عیسائی مؤرخ اور سیاح جس کی عیسائیت تمام قسم کے شکوک و شبہات سے بالاسمعی جاتی ہے بار دیصان کی علمی قابلیت اور اس کی ذہانت کی بہت تعریف کرتا ہے۔ اس کے بیان سے یہ بالکل اندازہ نہیں ہوتا کہ اس زمانے کے عیسائی بار دیصان کے عقائد کو شکوک

کی نگاہ سے دیکھتے تھے۔ جدید مؤرخین کی رائے ہے کہ بار دیصان دیا اس کے کسو شاگرد کی کتاب ”قوانین ممالک“ میں جو غلط طبعی مکالمات کی پیروی میں تحریر کی گئی ہے کسی ایسی چیز کی نشان دہی نہیں کی جاسکتی جس کو کسی حیثیت سے بھی طہرانہ یا عیسائیت کے مصدقہ عقائد کے خلاف کہا جاسکے اس میں تقدیر پر بحث کرتے ہوئے مصنف یہ رائے بیان کرتا ہے کہ اگر انسانی قسمت سیاروں کی گردش کے ساتھ وابستہ ہو بھی تب بھی جہاں تک اخلاقی معاملات کا تعلق ہے انسان اپنے افعال میں بالکل آزاد ہے۔

بار دیصان کے پیروں میں ایک کتاب جو اس ناموس کی سرگزشت، مروج تھی جو بعد میں کچھ رد و بدل کے ساتھ مانوی حلقوں میں مقبول ہو گئی۔ اس علاوہ اس کتاب کا ایک خاص حصہ مناجاتِ روح تھا جو معمولی سی تبدیلی سے مانوی ادب میں نمایاں حیثیت کا مالک رہا۔ اس مناجات میں انسانی روح کے ہیوٹ کا تفصیلی ذکر ایک کہانی کی شکل میں بیان کیا گیا ہے۔ ایک اشکانی بادشاہ اپنے شاہزادے کو حکم دیتا ہے کہ وہ سرزمینِ مصر کے ایک نایاب ہیرے کو لائے جب شاہزادہ مصر میں پہنچا ہے تو وہاں کی خوش گو آداب و ہوا سے متاثر ہو کر اپنے فرض منصبی بھول کر ہودع کی زندگی میں کھو جاتا ہے۔ لیکن بعض واقعات ایسے پیش آتے ہیں کہ اسے اپنی غلطی کا احساس ہوتا ہے۔ وہ نادم ہو کر اپنے ماحول سے بھاگ جاتا ہے اور اپنے اصلی مقصد کو حاصل کرنے کے بعد وطن واپس لوٹ آتا ہے یہ انسانی روح اور مادی ماحول کی مسلسل کش کش کا ایک بہترین مرقع ہے جو سریانی ادب کے بہترین شاہکاروں میں شمار کیا جاتا ہے۔ پروفیسر سیرنگلنگ کی رائے ہے کہ مناجات سلیمان مہو عیسائیوں کی مناجات کی ایک مشہور کتاب ہے درحقیقت بار دیصان کی تصنیف ہے۔

کائنات کی تخلیق اور نوعیت کے متعلق بار دیصان کی رائے تھی کہ یہ پانچ ابتدائی اجزاء سے بنی ہے۔ آگ، ہوا، پانی، روشنی، ظلمت۔ ان میں سے ہر ایک جزو علیحدہ علیحدہ اپنے اپنے مقام میں مقیم تھا، روشنی مشرق میں، ہوا مغرب میں، آگ جنوب میں، پانی شمال میں، ان سب کا خداوند عالم بالا میں اور ان کا دشمن ظلمت عالم سفلی میں۔ ایک دن محض اتفاق سے یا خدا جانے کسی اور سبب سے، یہ تمام اجزاء ایک دوسرے سے ٹکرائے اور ظلمت عالم سفلی سے نکل کر ان سب اجزاء پر حملہ آور ہوئی۔ تمام پاک اجزاء نے اپنے آپ کو ظلمت سے بچانے کی کوشش کی اور اس کے ناپاک حملے سے بچنے کے لئے خداوندِ بالا سے مدد کی درخواست کی۔ اس شور و غوغا کو سن کر خداوند نے اپنے کلمہ یعنی مسیح کو بھیجا اور ظلمت کو ان پاک اجزاء سے علیحدہ کیا اور اسے اس کے اصل مسکن عالم سفلی میں پھینک دیا گیا اور ان پاک اجزاء کو اپنی اپنی جگہ متعین کر دیا۔ اس ملاوٹ سے جو ظلمت اور ان پاک اجزاء سے عمل میں آچکا تھا، اس کی مدد سے مسیح نے یہ کائنات کی تکوین کی اور اس چیز کا انتظام بھی کیا کہ آئندہ ظلمت سے آمیزش کا امکان نہ رہے اور پھر انسانی سلسلہٴ پیدائش سے اس کی تطہیر کا انتظام کیا، حتیٰ کہ یہ کائنات آخر کار ایک دن ظلمت کی آمیزش سے کلیتہً پاک ہو جائے۔

یہ عجیب اتفاق ہے کہ کائنات کی تخلیق کے متعلق مانی اور بار دیصان کے نظریات میں یکسانیت کے باوجود جن نتائج پر بار دیصان پہنچا ہے وہ مانی کے نتائج سے بالکل مختلف بلکہ متضاد ہیں جہاں مانی کے نزدیک انسانی نسل کی افزائش ظلمت کی افزائش کے مترادف ہے وہاں بار دیصان کے نزدیک یہ افزائش نور کی تطہیر اور ظلمت کی کمی کا باعث ہے اور اسی لئے اس کے عقائد و اعمال میں ربانیت کی کوئی جگہ نہیں۔ اس کے علاوہ بار دیصان کا مہبوط کا

نظریہ عیسائیت کے نظریے سے ایک حیثیت میں مختلف ہے۔ عیسائیت کی رو سے یہ مہبوط کائنات کی تخلیق کے بعد ہوا جب آدم کے ایک عمل سے گویا نور اور ظلمت کی آمیزش ظاہر ہوئی اور بار دیصان کے نزدیک تخلیق کائنات خود اسی عمل مہبوط کا نتیجہ ہے اس کے علاوہ اس کے خیال میں اس عمل مہبوط میں کوئی وجہ یا اس موجود نہیں۔ عام طور پر عیسائیت میں یہ نظریہ موجود ہے کہ انسانی زندگی میں بدی اور موت کا وجود آدم کی اولیں لغزش کا نتیجہ ہے جس کے باعث یہ دنیاوی زندگی ایک مسلسل آویزش خیر و شر ہو کر رہ گئی۔ لیکن بار دیصان کے نظریہ میں یہ عمل مہبوط کسی حیثیت میں بھی انسانی زندگی کو ظلمت کدہ دنیا میں مجبوس نہیں کرتا بلکہ اس کی تخلیق کا مقصد ہی یہ ہے کہ وہ افزائش نسل اور زندگی اور تمدن کی ذمہ داریوں سے عہدہ برآ ہو کر ظلمت و نور کی آمیزش کو ظلمات سے پاک کر سکے۔

اس علمی اور سیاسی ماحول میں مانی پیدا ہوا، بڑھا اور تعلیم پائی۔ ابن ندیم کی روایت کے مطابق ۱۲ سال کی عمر میں (یعنی ۲۲۸/۸۹ عیسوی) پہلی مرتبہ اسے وحی ہوئی۔ بقول مانی یہ وحی ملک جنان النور (یعنی اللہ تعالیٰ) کی طرف سے ہوئی اور وحی ملنے والے فرشتے کا نام "القوم" تھا جس کے نفی معنی "قرین" کے ہیں۔ پہلی وحی کے ذریعے مندرجہ ذیل احکامات مانی کو دئے گئے :

(۱) آج سے تم اپنے آپ کو اپنی قوم سے علیحدہ سمجھو (۲) ان سے ایک طرف رہو (۳) پاکیزہ روی اختیار کرو (۴) شہوات ترک کر دو (۵) جب تک تم کسین ہو اس وقت تک نہ اپنے منصب کا اظہار کرو اور نہ تبلیغ۔

اس پہلی وحی کے وصول ہونے کے ۱۲ سال تک معلوم ہوتا ہے کہ مانی کی زندگی میں ایک انقلاب آچکا تھا۔ اس نے اپنے ارد گرد کے تمام مذہبی

ماحول کا بغور مطالعہ کیا ہوگا اور سیاسی بے چینیوں سے یقیناً متاثر ہوا ہوگا۔ اس کی پیدائش کے وقت اشکانیوں کا حکمراں اردواں خیم موجود تھا۔ لیکن جلد ہی ساسانیوں نے جن کی حکومت کا ابتدائی مرکز فارس تھا اشکانیوں کو شکست دے کر ان کے ملک پر قبضہ کر لیا۔ مشرقی علاقوں میں کٹن خاندان کی حکومت جو اس وقت کے مغربی پاکستان کے مکمل یا بعض علاقے پر تھی اپنے آخری دموں پر تھی اور آہستہ آہستہ ساسانیوں کی بڑھتی سلطنت میں مدغم ہو گئی، اور اسی طرح دوسری چھوٹی چھوٹی سلطنتیں بھی اردشیر یا شاہ پور کی حر میں تو سلیج کا شکار ہو گئیں۔ دوسری طرف رومی سلطنت کی حالت بھی کچھ تسلی بخش نہ تھی۔ اس کی سرحدوں پر مسلسل جھڑپیں ہوتی تھیں، ان سیاسی تبدیلیوں سے قحط، بیماریاں، مفلوک الحالی اور بے چینی عام تھی اور یہی وہ حالات تھے جنکے باعث مانی کے دل میں ایک مسلسل کرب و بے چینی، اضطراب و پریشانی موجزن تھے۔ ہوش سنبھالتے ہی اس نے اپنے ماحول کا مطالعہ کیا اور لازماً اس کے حساس دل میں اس مسلسل درد و کرب سے نجات حاصل کرنے کے متعلق مختلف تصورات آتے ہو گئے۔ اگرچہ اس کے متعلق کوئی حتمی شہادت ہمارے پاس موجود نہیں لیکن حالات اور واقعات جو ہمارے سامنے ہیں وہ اسی بات کی تائید کرتے معلوم ہوتے ہیں کہ مانی نے جو کچھ کتابیں تصنیف کیں وہ اسی عبوری دور کی پیداوار ہیں۔ جب بعد میں اس نے اپنے مذہب کی تبلیغ شروع کی تو اسکی تمام کتابیں جن میں اس کے عقائد کی تشریح تھی بالکل مکمل موجود تھیں۔ پہلی وحی کے آنے کے ۱۲ سال بعد یعنی ۲۳۰/۱ میں جب اس کی عمر ۲۴ سال تھی مانی کو دوسری وحی ہوئی اس دفعہ اسے القا ہوا: ”دیکھو وہ وقت آگیا ہے کہ اپنے منصب کا اظہار کرتے ہوئے تبلیغ شروع کر دی جائے“ فرشتے نے مانی سے یہ

بھی کہا: "اے مانی میں اپنی اور اللہ تعالیٰ کی طرف سے آپ کو سلام کہتا ہوں۔
آپ کو اس راہ میں بے حاشقت برداشت کرنا پڑے گی۔"

جب مانی نے اپنے مذہب کی تبلیغ شروع کی تو معلوم ہوتا ہے کہ شروع ہی سے اس کا پروگرام کسی خاص خطے کے لوگوں تک محدود رہنے کا نہیں تھا بلکہ اس کے نزدیک اس کا مذہبی اور اخلاقی پیغام سب دنیا کے لوگوں کے لئے تھا۔ اس سلسلے میں اس نے اپنی نبوت کا اعلان کرتے ہوئے جو منصب اپنی طرف منسوب کیا وہ مسیح کے نائب کا تھا۔ اس کی کتابوں میں مانی اپنا ذکر یوں کرتا ہے: "مانی، عیسیٰ مسیح کا پیغامبر، اور یہی عبارت اس ٹمبر پر درج ہے جو ۱۹۴۶ء میں دریافت ہوئی اور جو اس وقت پیرس کے قومی عجائب گھر میں محفوظ ہے۔ مانی کے زمانے میں عیسائیت پھیل رہی تھی اور اس لقب سے گویا وہ اس تمام تاریخی تحریک کا نمائندہ ہو جاتا ہے جو حضرت عیسیٰ کے نام سے لوگوں سے خراج تحسین و عقیدت وصول کر رہی تھی۔ یہ بات ذہن نشین رہنی چاہئے کہ جس عیسیٰ کا نمائندہ ہو کر مانی لوگوں سے مخاطب تھا، وہ حضرت عیسیٰ نہیں تھے بلکہ کوئی اور ہستی تھی جس کو مانی نے اپنے پیشرو عرفانیوں کے عقیدہ کے نتیجے میں اختیار کیا تھا۔ اسی سلسلے میں اس نے اعلان کیا کہ جس فارغلیط کا ذکر و حنا باب ۱۴-۱۶ میں موجود ہے وہ مانی ہی ہے یعنی جس آنے والے مسیح یا نجات دہندہ کی بشارت حضرت عیسیٰ نے دی تھی مانی اسی بشارت کا حامل ہے۔"

اپنی تبلیغی کارروائیوں کا آغاز اس نے اپنے وطن سے شروع نہیں کیا بلکہ بار دیصان کی طرح اس نے کشن خاندان کے جنوبی علاقوں کو اپنا مرکز بنانا زیادہ بہتر سمجھا جو آج کل موجودہ مغربی پاکستان کہلاتا ہے۔ یہ مغسراس نے سمندسی ہائے سے ملے کیا اور بلوچستان یا سندھ کی کسی قدیم بندرگاہ پر اترنا۔ اس نے بار دیصانی

فرقے کی کتابوں کے مطالعہ سے معلوم کیا تھا کہ ان علاقوں کے لوگوں نے بارہ یسایان کی تعلیمات کو قبول کیا تھا اور چونکہ مانی نے ان کتابوں کی بہت سی چیزوں کو اپنایا تھا اس لئے بہت ممکن ہے کہ اس کا خیال ہو کہ اس کی تعلیمات کی قبولیت کے لئے اس سے بہتر سازگار ماحول شاید کہیں اور نہ ہو۔ یہاں اس نے عیسائی اور بدھوں دونوں کو متاثر کرنے کی کوشش کی۔ عیسائیت کے متعلق ہم دیکھ چکے ہیں کہ مانی کے نظریات مرقیون اور بارہ یسایان کے نظریات کے مماثل تھے اور اسی طرح عرفانی نظریات کی بنیاد پر قائم تھے جن سے ابتدائی دو حدیثوں کے عیسائی مفکرین نے مصالحت کی تھی۔ اسی طرح بدھ مت سے متاثر ہونا بھی یقینی تھا کیونکہ جس زمانے میں مانی پیدا ہوا کنش خاندان کے نامور بادشاہ کنشک کے باعث بدھ مت تمام ان علاقوں میں مروج تھا جو ساسانی حدود و سلطنت کے جنوب مشرقی سرحد پر واقع تھے۔ آثار الباقیہ میں بیرونی نے مانی کی کتاب شاپور گاہ سے مندرجہ ذیل عبارت نقل کی ہے: "مختلف زمانوں میں خدا کے بڑے انسانوں کو حکمت اور نیک اعمال کی تلقین کرتے آئے ہیں۔ ایک ملنے میں بادھنے ہندوستان میں یہ پیغام دیا۔ دوسرے زمانے میں زرتشت نے ایران میں اور عیسیٰ نے مغربی علاقوں میں۔ اس آخری زمانے میں یہ وحی اور عظمت میرے (مانی کے) ذریعے بابل کے شہر میں نازل ہوئی" اس سفر میں مانی کو کافی

لے شہرستانی نے مل و انص (صفحہ ۲۹۳) میں مندرجہ ذیل انبیاء کا ذکر کیا ہے جو کہ مانی تسلیم کرتا تھا آدم ابو البشر شریف، نوح، ابراہیم، ہندو راشٹ، مسیح پال (دولس) اور اس کے بعد یہ فقروں میں ہے: بعد ازاں خاتم النبیین علیہ شریف الصلوٰۃ و البیعت و العرب بحوث و اردو یکن کافری فقر و ابن ندیم اور بیرونی میں نہیں ملتا۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہ بعد میں محض خوش اعتقادی کے سلسلے میں بڑھایا گیا ہے

کامیابی ہوئی۔ اس کے بعد جب وہ واپس اپنے وطن پہنچا تو ان پیروؤں کے ساتھ اس کی خط و کتابت جاری رہی۔

چار سال مختلف دیار و امصار میں گھومنے کے بعد مانی واپس پہنچا۔ ابن ندیم کی روایت کے مطابق یہ مدت ۴۰ سال ہے لیکن تاریخی حالات کا مطالعہ کرنے کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ یہ مدت غلط ہے اور شاید کتابت کی غلطی سے ۴۰ کو ۴۰۰ بنا دیا گیا لیکن موجودہ ماٹوسی کتابوں سے اس مدت کا صحیح تعین مشکل ہے۔ جب مانی واپس آیا تو ساسانیوں کا پہلا بادشاہ اردشیر اول فوت ہو چکا تھا اور شاہ پورا قتل تخت نشین ہوا تھا۔ عام طور پر مشہور ہے کہ مانی شاہ پور کے حکم کے مطابق واپس آیا تھا۔ لیکن جدید تحقیقات سے ثابت ہوتا ہے کہ یہ روایت ایک قدیم عبارت کے چند غلطوں کے غلط ترجمے سے پیدا ہوئی حقیقت صرف یہی معلوم ہوتی ہے کہ مغربی پاکستان کے علاقوں میں کامیابی حاصل کرنے کے بعد مانی کے دل میں خیال پیدا ہوا کہ اب اپنے مرکزی وطن کے قریب ترین حصوں میں یہ کام شروع کرنا چاہئے۔ چنانچہ اس نے واپس آکر فارس، خوزستان، مدین خراسان وغیرہ علاقوں میں دؤرے کئے لیکن کسی جگہ اسے کامیابی حاصل نہ ہو سکی۔ اسی ناکامی سے متاثر ہو کر مانی نے کہا: لوگ امیروں اور بادشاہوں کی بات سنتے اور ان کا حکم ملتے ہیں لیکن میں انہیں حیات بخش پنیا مات پہنچاتا ہوں مگر اس کی طرف کوئی توجہ نہیں کرتا۔ شاید یہی ناکامی کا تجربہ تھا جس کے باعث مانی کے دل میں خیال ہوا کہ وہ بلو شاہ ملک رسائی حاصل کرے تاکہ ممکن ہے کہ وہ اس کی تعلیم سے متاثر ہو جائے اور اس طرح اس کی کامیابی کے لئے راستہ ہموار ہو۔ اسی اثناء میں شاہ پور کو مانی کی تعلیمات اور اس کی تبلیغی کارروائیوں کو علم ہوتا رہا اور اس کے زرتشتی موبدان موبدے شاید مانی کے خلاف بادشاہ کے کان بھی بھرے ہوں۔ بہر حال مانی ڈرتا

ڈرتا دبا رہیں پہنچا لیکن حالات خطرناک ہونے کی بجائے خوش گوار فرما اختیار کر گئے۔ اگرچہ شاہ پور آخر دم تک مزدینا کا پیرو رہا تاہم اس نے مانی کے ساتھ کسی قسم کی سختی نہ کی بلکہ مانی نے کتاب شاہ پور گاہ جو اس نے پہلوی زبان میں تحریر کی، شاہ پور کے نام معنون کی۔ اس کی موجودگی سے اتنا کم از کم ضرور ثابت ہوتا ہے کہ شاہ پور سے مانی کے تعلقات عمدہ تھے اور شاہ پور نے مانی یا اس کے پیروں کو کبھی تنگ نہیں کیا۔ مانیوں کی کتابوں سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ شاہ پور کے انصاف، عدل اور ہمدردی کی تعریف میں رطب اللساں ہیں۔ ابن ندیم کی روایت ہے کہ مانی نے بادشاہ سے دو معاملات کی درخواست کی۔ (۱) مانی کے داعیوں کی ان کے وطن کے ہر شہر اور قریہ میں تنظیم کی جائے۔ (۲) ان کی تبلیغ میں کوئی رکاوٹ پیدا نہ کی جائے۔ اس کے بعد مانی نے طویل و عطرین ساسانی سلطنت کے ہر کونے میں داعی بھیجے شروع کئے اور چونکہ شاہ پور کے زمانے ہی سے سلطنت روم سے لڑائیوں کا سلسلہ شروع ہو چکا تھا اس لئے مانیوں نے بھی اسی رخ اپنی تبلیغی سرگرمیاں جاری رکھیں۔ ان مہموں میں شاہ پور آخر کار شام کی سرحدوں تک جا پہنچا اور اسی وجہ سے مانیوں کو موقع ملا کہ وہ اپنے داعی اور مبلغ مصر میں بھیج سکیں۔ ایک دوسرا داعی جو اشکانی زبان اور ادب سے واقف تھا مرو اور بلخ کی طرف جا پہنچا اور تیسرا تبلیغی وفد کہ کوک، ربیل اور موصل کے عیسائی علاقوں کی طرف روانہ ہوا۔ اس دس بیس سال کے لمبے عرصے میں مانی کبھی غافل نہ رہا بلکہ ہر ممکن طریقے سے اس نے اپنے مذہب کی تبلیغ میں پوری پوری کوشش کی۔ جہاں وہ خود جاسکا خود گیا اور جہاں نہ جاسکا وہاں اس نے مبلغ بھیجے یا خط و کتابت سے رابطہ قائم کیا۔ انہرست میں مذکور ہے کہ مانی ہندوستان، چین اور خراسان میں خود پہنچا۔ اس کی مقدس کتاب اس کے زمانے میں تیار

ہونے لگی تھی اور اس کے مختلف زبانوں میں ترجمے ہو چکے تھے یعنی سریانی، پہلوی، اشکانی، یونانی، قبطی، سندھی اور شاید چینی بھی۔ مانی نے ایرانی پہلوی زبان کے حروف کے مشکل اور مروجہ طرزِ نگارش کو ترک کر کے آسامی حروف اختیار کئے اور اس طرح پہلوی زبان کی اصلاح کی۔ چونکہ مانوی کتابیں اکثر عمدہ رسم الخط میں لکھی جاتی تھیں اور بعض دفعہ تصویروں سے بھی مزین ہوتی تھیں اس لئے بعد میں مانی کا نام ایڑنی روایات میں مہوڑ کی حیثیت سے مشہور ہوا اور آج تک ارژنگ مانی کے ذریعے ادبی حلقوں میں موسوم ہے۔

شاہ پور کی وفات کے بعد (۲۷۲) اس کا بیٹا ہرمزد اول تخت نشین ہوا۔ اس نے مانی کے متعلق اپنے باپ کی پالیسی کو برقرار رکھا اور آزادیِ تبلیغ کے عہد کی تجدید کی۔ لیکن وہ زیادہ دیر تک حکومت نہ کر سکا اور ۲۷۳ عیسوی میں فوت ہو گیا۔ لیکن ہے کہ زرتشتی موبدان موبد نے سازش کی ہو اور اس کو مروادیا گیا ہو۔ وجہ کچھ بھی ہو یہ حقیقت معلوم ہوتی ہے کہ مانی کا وجود اور بادشاہوں کا اس کی سرپرستی کرنا موبدان موبد کے لئے جو مزیدین کے اہل کی کوشش میں مصروف تھا اور خواہشمند تھا کہ وہ ایک ریاستی مذہب کی حیثیت اختیار کرے ایک کاٹا تھا۔ اس لئے اس نے سازش کی اور ہرمزد کے بعد ہرمزد اول تخت نشین ہوا اگرچہ شاہ پور نے اپنے لڑکے زری کے حق میں وصیت کی تھی۔ بہرام نے تخت پر بیٹھنے کے تیسرے سال (۲۷۱) مانی اور اس کے تابعین پر سختیاں شروع کر دیں۔ مانی نے بھاگ جانے کی کوشش کی لیکن بادشاہ نے عین اس وقت جبکہ وہ جہاز پر سوار ہونے ہی والا تھا اس کو واپس بلانے کا پیغام بھیج دیا۔ مانی کو تعین تھا کہ اب اس کا انجام اچھا نہیں مگر اس کے باوجود اس کے لئے واپس آنے کے سولے اور کوئی چارہ کار نہ تھا۔ چنانچہ وہ واپس بادشاہ کے پاس حاضر ہوا۔ موبدان موبد کے الزام لگانے پر

بادشاہ نے اسے زرتشتی مذہب کی مخالفت کرتے کی بنا پر عمر قید کی سزا دی۔ ۲۶ دن تک وہ قید خانہ میں مشقتیں جھیلتا ہوا مر گیا۔

مانی کے نظام اخلاق کی بنیاد عرفانیوں کی طرح اس کے نظریے نوعیت و تخلیق کائنات پر مبنی ہے۔ مانی صبح محوں میں خالص ثنویت کا علمبردار تھا۔ اس کے نزدیک دو انبی اور حقیقی چیزیں ہیں، نور اور ظلمت جن کی آمیزش سے یہ کائنات وجود میں آئی۔ مانی کے ہاں نور و ظلمت کا وہ مفہوم نہیں جو ہماری زبان میں مروج ہے بلکہ اس کی مراد درحقیقت دو مختلف اور متضاد وجود ہیں جو شہرستانی کے الفاظ میں لایزال قدیم، حساس و ذراک، سمیع و بصیر ہیں نفس، صورت اور فعل میں تضاد اور خاص جگہوں و چیزوں میں قائم ہیں اسی طرح جس طرح کوئی شخص یا سایہ جگہ گھیرتے ہیں۔ نوبہر کے لحاظ سے نیک، فاضل، کریم، پاک، خوشبو اور خوش منظر ہے، نفس کے لحاظ سے خیر، حکیم، نافع اور عالم ہے اور اس کا ہر عمل صلاح و خیر نظام و انفاق کا باعث۔ اس کے برعکس ظلمت جو ہر کے لحاظ سے قبیح، ناقص، خبیث، منس الریح زشت منظر ہے۔ نفس کے لحاظ سے شریر، لئیم، سفیہ، ضار، جاہل اور اس کا ہر فعل شر و فساد، غم و ابتری و اختلاف کا باعث مانیوں کی ایک کتاب میں ان کے اختلافات کی مثال یوں بیان کی گئی ہے۔ یہ دونوں بن دینی بنیادی وجود، آپس میں اس طرح مختلف ہیں جس طرح بادشاہ اور سوار۔ نور ایک شاہی محل میں مکین ہے جو اس کے میں مطابق ہے ظلمت سوار کی طرح کچھ عید مقیم ہے اور اس کی خوراک گندگی اور ظلمات ہے اور اس میں وہ خوش ہے۔ شجر حیات اور شجر موت کی تشبیہ بھی کہیں کہیں استعمال کی گئی ہے۔ عالم نور غیر محدود ہے اور وہ تین سمتوں یعنی شمال، مشرق اور مغرب میں پھیلا ہوا ہے۔ عالم ظلمت صرف سمت استل میں۔ دونوں عالم ایک دوسرے سے متصل واقع ہیں اور ابن ندیم کی روایت کے بموجب ان کے درمیان کوئی حاجز

یعنی پرودہ نہیں۔

عالم نور کا مکین ملک جنان النور یعنی اللہ تعالیٰ ہے۔ اس کے پانچ اعضا یعنی صفات ہیں۔ علم، علم، عقل، غیب، فطنت۔ اس کے مقابل عالم ظلمت ہے جہاں پلیدی، بدی، شرارت و مروگی مکین ہے، جہاں گلا گھوٹنے والا دھواں، تباہ کرنے والی آگ، باد و آبِ سموم، غرض تاریکی ہی تاریکی ہے۔ اسی ظلمات میں ابلیس وجود پذیر ہوا۔ وہ ازل ہی نہیں لیکن جن اجزاء سے اس کا وجود بنا وہ عناصر زلی ہیں۔ ابلیس نے عالم وجود میں آتے ہی سب طرف تباہی اور فساد پھیلا دیا۔ پھر اچانک اس کی نظر عالم نور کی وسعت پر پڑی۔ اس کو دیکھتے ہی وہ کپکپا اٹھا۔ اس نے محسوس کیا کہ اس عالم میں کچھ نہ کچھ پسندیدہ چیز ہے جس کو حاصل کرنے کے لئے اس نے عالم نور پر حملہ کرنے کا قصد کیا۔ اس تمثیل سے مقصد یہ تھا کہ دنیا میں بدی اور شر کا حقیقی باعث ضبط نفس کی عدم موجودگی اور حیوانی خواہشات کی تکمیل میں عدم مزاحمت ہے۔ ابلیس کے اس حملے سے عالم نور اور عالم ظلمت کا طبعی اور فطری سکون درہم برہم ہو گیا۔ ان دونوں کا اپنے اپنے حلقوں میں قائم و دائم رہنا عین فطرت ہے اور ان کی آمیزش ایک غیر فطری عمل جس کے باعث اضطرابِ جلیتی، فساد، شر و بدی کا پیدا ہونا ناگزیر ہے۔ یہ حملہ کیسے ہوا؟ مانی کی مسئلہ رائے یہ ہے کہ عالم ظلمت کے مکین ابلیس نے ارادہ اور پورے سوچ بچار کے بعد عالم نور پر حملہ کیا

لے یہ صفات ابنِ ندیم سے ماخوذ ہیں۔ مغربی محققین نے ان پانچ صفات کو مختلف حیثیت سے بیان کیا ہے اور ان کا ماخذ سریانی زبان کے چند ریافت شدہ مانوی تصنیفات کے کافعات ہیں۔ ان کے نزدیک پانچ صفات یہ ہیں :

۱) اوراک (۲) عقل (۳) فکر (۴) تامل یا قوتِ تمیز (۵) ارادہ یا نیت۔

لیکن شہرستانی نے مل والٹھل میں ذکر کیا ہے کہ بعض مانویوں کے نزدیک یہ امتزاج برسیل اتفاق نہ بقصد واختیار واقع ہوا لیکن اگر اس تمثیل کی حقیقی روح کو سامنے رکھا جائے تو یہ ماننا پڑے گا کہ اگر یہ امتزاج محض اتفاقاً ہو تو اس میں کسی قسم کی اخلاقی معصویت باقی نہیں رہتی۔ اگر نیکی اور برائی کی رو میں محض اتفاق اور بغیر اختیاری قصد کے ایک دوسرے سے دست و گریباں ہو گئیں تو پھر انسانی زندگی میں شر کے خلاف تمام جدوجہد بیکارسی ہو جاتی ہے اور مانی کا سارا فلسفہ اخلاق محض بے معنی سارہ جاتا ہے۔

جب اہلس نے عالم نور پر حملہ کیا تو اس عالم کے مکینوں کے پاس کوئی ذریعہ دفاع نہ تھا کیونکہ وہ تو بنائے ہی امن اور سکون کے لئے تھے وہاں باوجود نہ تھی کہ جس سے ان حملہ آوروں کا مقابلہ کیا جاتا۔ وہاں جتنی ہوئی آگ نہ تھی جس میں ان کو جلادیا جاتا وہاں دھواں نہ تھا جس میں ان کو محسوس کرنے کے ناہل بنا دیا جاتا جب تک جنان النور یا دوسری اصطلاح میں پدِ غفلت نے اپنے مکینوں کی بے بسی دیکھی تو اس نے مقابلے کے لئے ایک نئی مخلوق کا تصور کیا۔ اس طرح پدِ غفلت نے مادِ حیات اور مادِ حیات نے انسانِ قدیم کو موجود کیا۔ یہاں دو باتیں قابلِ غور ہیں۔ انسانِ قدیم اور انسانِ اولین دو مختلف اصطلاحیں ہیں۔ انسانِ الاول سے مراد وہ آدم ہے جو انسانوں کا ابوالکابا مشہور ہے۔ انسانِ قدیم درحقیقت کادم ہے اور نہ انسان، بلکہ ایک خاص روحانی وجود ہے جو ایک حیثیت میں خدا ہی ہے یا جسے خدا کا نفل یا عکس کہا جاسکتا ہے۔ مانیوں کی مناجات میں کئی جگہ اسی انسانِ قدیم سے دعا مانگی گئی ہے عرفان میں کئی حکایات میں یہ دیکھ چکے ہیں کہ انہوں نے ایک

نہ ایچ نیم نے انسانِ قدیم کی اصطلاح کے ساتھ ساتھ مقدس آدم اور باقی کچھ صفحہ پر

ایسی نیم ربانی شخصیت کا تصور پیش کیا تھا جسے وہ صوفیاء کا نام دیتے ہیں اور اسی صوفیاء (یعنی تصورِ مادر) سے اس کالز کا نمودار ہوا جو اپنے آپ کو خدا سمجھ بیٹھا۔ صوفیاء کے عمل بہبوط ہی سے عرفانیوں کے نزدیک نور اور ظلمت کی آمیزش کا آغاز ہوا تھا عرفانیوں کی ایرتھلیٹک وسیع مرقیوں ہی کے الفاظ میں خدائے برتر نے جو برائن عوفا یعنی مادر اور خدائے محدود شامل تھے۔ ایسی تثلیث عیسائیوں نے پیش کی جس میں خدا، ماں اور بیٹا (یا موجود اصطلاح میں باپ۔ بیٹا اور روح القدس) شامل تھے۔ یہ تصور تثلیث چونکہ اس زمانے میں مروج تھا اس لئے انہوں نے اسے بطور مصاحت قبول کر لیا۔ یہی تثلیث مانی نے بھی پیش کی اور اس کی روح بالکل عرفانی عقلوں سے مشابہ تھی بعض مغربی محققین نے دعویٰ کیا ہے کہ مانی کا نظام تمامہ عیسائیت کا چربہ ہے۔ لیکن یہ واقعیت کے خلاف ہے بلکہ یوں کہنا زیادہ مناسب اور درست ہو گا کہ عیسائیوں کی کتب اناجیل اور عقائد اور مانی کا نظام اخلاق وغیرہ ایک ہی ماحول کی پیداوار ہیں اور دونوں ایک ہی منبع اور سرچشمہ سے سیراب ہوئے۔

دوسرے اگرچہ اس تثلیث میں خدا، مادر اور فرزند تینوں موجود ہیں لیکن عیسائیت کی طرح ان تینوں میں کوئی رشتہ مناکحت موجود نہیں۔ خدا اور مادر سے اسی طرح فرزند کا وجود صادر ہوتا ہے جس طرح حکیم سے حکمت پیدا ہوتی ہے اور ناطق سے نطق۔

(بقیہ حاشیہ صوفیاء قبل مقدس روح کے الفاظ استعمال کئے ہیں۔ مشہرستانی نے ان کی جگہ صرف "بلکہ از ملائکہ" کہا ہے جو مست تو انت میں جو مانیوں کا اعتراف نامہ ہے انسان قدیم کو ابھر لیا کا نام دیا گیا ہے۔ مانیوں کے ہاں بعض جگہ ملک جنان النور کے لئے زروان کا نام بھی ملتا ہے۔ اس سے بعض محققین نے یہ اندازہ لگایا ہے کہ مانی کے زمانہ میں زرتشتی مذہب پر زروانیت کا اثر تھا۔ زیادہ تھا۔

مانی کے کلام پر اس کام کے لئے لفظ "کن" متعلق ہوا ہے۔ پدِ غفلت نے "کن" کہا اور وہ موجود ہو گیا۔

انسان قدیم کو پانچ زندگی بخش اجزاء سے مسلح کیا گیا تاکہ وہ ابلیس کا مقابلہ کر سکے۔ یہ پانچ اجزاء آگ، پانی، نور، ہوا اور نسیم یا ایثر^۱ ہیں لیکن جب ان پانچ عناصر سے مسلح ہو کر انسان قدیم ابلیس (یا کئی جگہ ابلیس کی ذریت) سے مقابلہ کرنے کے لئے میدان میں اُترتا تو اس نے محسوس کیا کہ وہ ان کی قوت کا مقابلہ نہ کر سکے گا۔ اس پر اس نے ان پانچ عناصر کو شاؤ ظلمات کے آگے ڈال دیا اور وہ ان کو نگل گیا اسی طرح جس طرح ایک شخص اپنے دشمن کو روٹی میں نہر قاتل ملا کر کھلا دے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ابلیس کی طبعی قوت جو عالم ظلمات سے حاصل تھی اور جس کا فطری تقاضا شر اور بدی، فتنہ و فساد تھا وہ نورانی، امن و سکون کی آمیزش سے کم ہو گئی۔ اسی آمیزش سے ہماری مادی کائنات کے پانچ عناصر وجود میں آئے جن میں خیر و شر، نور و ظلمت، امن و فساد، سکون و حرکت کی متضاد صفیں پائی جاتی ہیں۔ ان ہی عناصر سے یہ کائنات تعمیر ہوئی۔ نہ صرف حیوانی اور نباتی زندگی بلکہ مادی اشیاء مثلاً پتھر اور لوہا بھی کچھ نہ کچھ نورانی اجزاء اپنے اندر رکھتے ہیں۔ پس مادی فلسفہ میں مادی، نباتی، حیوانی اور روحانی تقسیم موجود نہیں کیونکہ اس میں کائنات کا ہر جزو اس نور و ظلمت کی کش مکش میں برابر کا شریک ہے۔ حیوانوں میں نورانی اجزاء انسانوں اور نباتات اور مادے سے نہ کم ہیں اور نہ زیادہ۔ غفلت کے سبھی طبقات اس معاملہ میں ویسے ہی مادی بھی کہلائے جاسکتے

۱۔ شہرستانی نے نور کی پانچ اجناس بیان کی، ہیں جن میں سے چار ابدان اور ایک ان ابدان کی۔ درج۔ چار بدن یہ ہیں۔ نور۔ تاری۔ باد۔ آب اور ان کی روح نسیم ہے جو ان بدنوں میں حرکت کرتی ہے۔ (صفحہ ۲۶۰)

ہیں جس طرح روحانی ۔

اس مقابلہ میں انسان قدیم ہار گیا جب اسے ہوش آیا تو اس نے ملک جنان النور سے مدد کی درخواست کی۔ اس پر بانی اعظم درود نفعہ وجود میں آئے انہوں نے انسان قدیم کی نورانی طاقت کو بحال کیا۔ اگرچہ ابلیس نے اس کے پانچ عناصر کھائے تھے لیکن اس کی فطری نورانیت کو کوئی گزند نہ پہنچا تھا۔ اب وہ کشور ظلمات میں آترا اور پانچ ظلماتی عناصر (ضیاب، ابرق، سوم، بتم، خلعت) کی جڑوں کو کاٹ ڈالا تاکہ ان کی نشوونما ہمیشہ کے لئے ختم ہو جائے۔ اس کے بعد وہ میدان جنگ میں واپس آیا اور توانے ظلمت کو قید کر لیا اس طرح توانے ظلمات کا عالم فوراً پہلا حلقہ و حقیقت ناکام بنادیا گیا۔ لیکن اس سے آفاقی مسائل حل نہیں ہوتے۔

اصل معاملہ یہ نہیں تھا کہ شاید ظلمات کی قوت تحریب و فساد کو ختم کیا جائے بلکہ یہ تھا کہ وہ عناصر نورانی جو عالم ظلمات کے قبضہ میں آچکے ہیں ان کو کس طرح دوبارہ عالم نور میں واپس لایا جاسکے۔ اسی دوسری کوشش کا نتیجہ جو ملک جنان النور اور اس کے پیدا کردہ ارواح نورانی نے مل کر کیا یہ کائنات ہے اس کی تخلیق کا مقصد بھی یہ ہے کہ ان دو متضاد عناصر کو جو ابتدائی حلقہ کے وقت ایک دوسرے میں مل گئے تھے علیحدہ ہو جائیں۔ یہ پہاڑ، زمین، آسمان اس قہر کے مطابق انسان قدیم ابلیس کی ذریعات کے جسموں کے ٹکڑوں سے بنائے۔ لیکن جو ذرات ابلیس اور اس کی ذریت میں باقی رہ گئے ان کی تحفیں کے لئے ملک جنان النور یعنی پہلے غلظت نے پیامبر، رسول ثالث کو پیدا کیا۔ یہ رسول ثالث عالم ظلمات کی ذریت کے سامنے پیش ہوا تو دیووں کو عورت معلوم ہوا اور عورتوں کو نوجوان مرد اور اس کو دیکھ کر جذبات سے متاثر ہو گئے اور انہوں نے اپنے وجود سے اجرائے نور کو نکالنا شروع کیا۔ لیکن ان اجرائے نور کے ساتھ ساتھ گناہ بھی جو ان کے وجود کا

ایک جزو تھا باہر نکل آیا لیکن پیامبر نے اپنے آپ کو اس گناہ کے اثر سے محفوظ کر لیا اور عالم نور کو حاصل کرنے میں کامیاب ہوا۔ نور چاند اور سورج میں منتقل ہو گیا اور گناہ کا حقد کچھ سمندر پر پلور کچھ زمین پر گرا۔ جو حصہ زمین پر گرا وہ درختوں میں تبدیل ہو گیا اور اس طرح نباتات عالم وجود میں آئیں۔ اس کے بعد اسی طرح حیوانات پیدا ہوئے۔ تب ابلیس کو محسوس ہوا کہ اس طرح وہ تمام روشنی جو اس نے حاصل کی تھی اس کے ہاتھ سے نکل جائے گی۔ اس صورت حال سے بے چارے نے ابلیس نے آدم کو پیدا کیا جس میں وہ تمام روشنی جو عالم ظلمات نے عالم نور سے حاصل کی تھی محفوظ کر دی۔ اس کے بعد وہ پیدا ہوئی۔ لیکن اس میں نوری ذرات آدم سے مقدار کے لحاظ سے کم تھے۔ آدم صحیح معنوں میں عالم صغیر تھا جس میں روح اور مادہ، نور اور ظلمت کا امتزاج تھا۔ ان دونوں یعنی آدم و حوا کی اصل عفرتی یا ابلیسی تھی اگرچہ ان کے وجود میں نور بھی شامل تھا۔ آدم کو اصل حقیقت سے آگاہ کر دئے گئے۔ یسوع نورانی عالم نور سے اس کے پاس آیا اور اس کو شیاطین کے اثر سے محفوظ کیا۔ اب آدم نے اپنے اوپر نگاہ کی اور اپنی حقیقت کو سمجھا اور اس حالت کو محسوس کیا جس میں وہ مبتلا کیا گیا تھا۔ اسی یسوع نے آدم کو سیدھا کھڑا ہونا اور شجر حیات کا پھل چکھنا سکھایا۔ پھر آدم نے دیکھا اور فریاد کی اور کہا ”نفرین ہے میرے جسم کے پیدا کرنے والے پر جس جسم کے اندر یہی روح مقید کر دی گئی ہے اور لعنت ہے ان باغیوں پر جنہوں نے مجھے غلامی میں ڈلوایا۔“ یہ یسوع درحقیقت وہ عیسیٰ نہیں جو عیسائیت کے بانی کہے جاتے ہیں بلکہ عرفانیوں کے ”نجات دہندہ“ کی آواز بازگشت ہے۔ اس کے علاوہ ابن ندیم اس روایت کا ذمہ دار ہے کہ مانی کے نزدیک عیسیٰ (نور بالائے شیطان تھا لیکن ایک روحانی نجات دہندہ یسوع) کا تصور اس کے ہاں ضرور موجود ہے اور یہی نجات دہندہ تھا جس نے آدم کو شجر حیات کا پھل کھلا کر اس پر معاملات کی

حقیقت اور زندگی کی تلقینوں کو واشگاف کیا۔ اس کا احساس ہوتے ہی آدم کے سامنے اس مشکل سے بچنے کا راستہ بھی عیاں ہو گیا اور اسی مقصدِ اعلیٰ کے حصول کے لئے مانی نے اپنا فلسفہ اخلاق تعمیر کیا۔

مانیوں کے ان افسانوں اور اسالیب کے پردے میں بنیادی طور پر جو تصورات پوشیدہ ہیں ان کو فلسفہ کی زبان میں ہم یوں بیان کر سکتے ہیں کہ کائنات کی بنیاد دو اصل قدیم ہیں، ایک خدا اور ایک مادہ یعنی حرکت نامنظم۔ خدا اصل خیر ہے اور مادہ اصل شر۔ خدا نے حرکت نامنظم کو منظم بنانے کے لئے ایک طاقت پیدا کی جسے ہم روح کہہ سکتے ہیں جو مادے کے ساتھ مل گئی۔ اس کے بعد ایک اور طاقت ظاہر ہوئی جس نے روح کی نجات کا کام شروع کیا۔ اس روح کا منبع خدا ہے لیکن جسم سے مل جانے کے باعث وہ اپنی جگہ سے گر کر مادے کے بس میں آگئی ہے اور اپنی اصل اور منزل مقصود کو بھول گئی ہے پس نورِ خدا اس کو بیدار اور آزاد کرتا ہے۔

لے بائبل اور قرآن دونوں کی دوسے شجرِ ممنوعہ کا پھل آدم نے ابلیس کے کہنے پر کھایا تھا۔ لیکن مانی کی تمثیلی حکایت میں یہ عمل نجات دہندہ یعنی یسوع کے ہاتھوں وقوع پذیر ہوتا ہے اسی بنا پر شاید ابن ندیم نے عیسیٰ کو مانوی الفاظ میں "شیطان" کا لقب دیا تھا۔

۱۷۔ اس سلسلے میں ایک بات اور قابل ذکر ہے۔ چونکہ آدم کو انسانی مشکلات کی حقیقت اور اس سے بچنے کے لئے صحیح راستے کا علم بھی ہو چکا تھا اس لئے وہ کافی عرصے تک حواء کے قریب نہ گیا۔ بائبل اور قابیل جو یہودی، عیسائی اور اسلامی نقطہ نظر سے آدم اور حواء کے بیٹے تھے، مانی کے نزدیک تو ابلیس طاقتوں کے امتزاج سے پیدا ہوئے تھے۔ لیکن جب کافی عرصے کے بعد آدم نے غفلت میں مبتلا ہو کر حواء سے تعلقات پیدا کئے تو اس سے شیث پیدا ہوئے۔ وغیرہ وغیرہ۔

آدمی روح اور جسم کا مرکب ہے۔ روح کلیتہً عالم بالا سے مربوط ہے اور جسم کا تعلق کُلّی طور پر عالم زیریں سے ہے۔ ان دونوں کا باہمی ربط نفس کے ذریعے سے ہے کہ وہ بھی بلاشبہ عالم بالا کے ساتھ تعلق رکھتا ہے لیکن چونکہ جسم کے ساتھ اس کا بھی اتحاد ہے لہذا عالم زیریں کے ساتھ باندھ دیا گیا ہے۔ عالم اصغر دیا عالم انسانی کے اس نظام کا جواب عالم اکبر میں موجود ہے کہ وہاں بھی اسی طرح سے حیات ربانی و نورانی کو آمیزش مادہ ظلمانی کے ساتھ ہوئی ہے اور جس طرح افراد انسانی کو نجات کی حاجت ہے اس کو بھی۔ ہائی کی ضرورت ہے۔ ترکیب عالم کے اس مانوی تصور نے اخلاق کو ایک عقلی اور مابعد الطبیعی بنیہ د پر قائم کر دیا ہے یعنی اخلاقی عمل گویا ایک نہایت معمولی پیمانے پر عمل ارتقائے کائنات کی تصویر ہے۔

مانوی نظام میں انسان کی حیثیت اس کے اخلاقی فرائض اور اس کے مقاصد کے تمام اصول مانوی نظریہ نوعیت و تخلیق کائنات سے وابستہ ہیں چونکہ کائنات کا وجود صرف اس مقصد کے لئے ہوا کہ نور کے اجزاء کو قوائے ظلمت کے دستبرد سے محفوظ کیا جائے اور جو عناصر نورانی اس آفاقی حادثے کے باعث ابلیس اور اس کی ذریات کے قبضہ میں آچکے ہیں ان کو دوبارہ حاصل کیا جائے، اس لئے اخلاقی اصولوں کی تعمیر کی بنیاد اسی بلند مقصد کے تحت عمل میں آئی چاہئے۔ انسان کے اندر جو روحانی عناصر مضمر ہیں اور جو بد قسمتی سے عناصر ظلمت کے ساتھ بری طرح گھل مل گئے ہیں، ان کو ہر ما کہنے کے لئے مانی نے لوگوں کے سامنے اپنا نظام اخلاق پیش کیا۔ عام طور پر یہاں مذہبوں اور شایدا انہی کے زیر اثر دوسرے مذہبوں میں یہ تصور موجود ہے کہ انسانی جسم مادی اور ظلمانی ہونے کے باعث ایک عارضی

قید خانہ ہے جس میں روح انسانی جس کا مصدر و منبع نفس ربانی ہے محبوس ہے۔ لیکن جیسا کہ ہم اوپر مانی کا نظریہ نوعیت کائنات کا مطالعہ کر چکے ہیں اس میں جسم و روح کی یہ تفریق موجود نہیں اگرچہ بعض کتابوں میں ان دونوں کو اس طرح بیان کیا گیا ہے کہ گویا یہ تفریق ان کے ہاں بھی مسلمہ ہے مانی کے نزدیک یہ جمیز روح و مادہ کی نہیں بلکہ نور و ظلمت کی ہے اور اگر مادے کو ظلمت کے مترادف کہا جائے تو مادے کا مفہوم اس حیثیت میں ایک فلسفیانہ ہو گا نہ کہ سائنسی۔ نور کے اجزاء جس طرح روح میں ہیں، اس طرح جسم میں بھی موجود ہیں اور مانی کے نظام اخلاق کا مقصد چونکا اجزائے نور کا حصول ہے اس لئے وہ روح سے بھی اسی طرح حاصل کئے جانے چاہئیں جس طرح جسم سے۔ چنانچہ مانی نظام میں روح محض اس لئے کہ وہ روح ہے قابل احترام نہیں۔ کسی چیز کا احترام اگر ہے تو صرف اس بنا پر کہ اس میں نور کی آمیزش کی نسبت کتنی زیادہ ہے۔ چنانچہ وہ لوگ جو مانی کی نگاہ میں شاہ ظلمات کے معادن ہیں، ان کی روح ہمیشہ کے لئے جہنم کی آگ کے سپرد ہوگی۔ انہرست میں ایک جگہ مذکور ہے کہ حوا کی دو بیٹیاں تھیں ان میں سے ایک کی روح میں نور اور حرکت کی کثرت تھی اور دوسری میں یہ عناصر بالکل مفقود اور اس لئے ظلماتی ہونے کی بنا پر وہ جہنم کے مزار اور ہر انسان دو مختلف خاصیتوں کا حامل ہے۔ دن میں سے ایک اسے کائنات نور کی طرف لے جاتی ہے اور دوسری کائنات ظلمت کی طرف اور یہ خاصیتیں جسم میں بھی ویسی ہی موجود ہیں جیسی کہ روح میں۔

ابن ندیم نے کتبہ کے مانیوں کے مطابق نیک آدمی کی موت کے بعد روح چاند اور روشن دیوتا اس کے جسم کے اجزائے نور و شلایانی، آگ اور ہوا وغیرہ کو نکال لیتے ہیں اور اس عمل کے بعد اس کا باقی ماندہ جسم جہنم کے سپرد کر دیا جاتا ہے چونکہ اب وہ محض ظلماتی رہ گیا ہے۔

اگرچہ تمام انسانوں کا مقصد حیات یہی ہے کہ وہ خود کے اجوائے پاکیزہ کو ظلمات کے اجزائے خبیثہ سے علحیدہ کرنے میں مدد دیں لیکن فطرتی صلاحیتوں کے اختلاف کے باعث یہ ممکن نہیں کہ سبھی انسان ایک ہی طرح کی عملی زندگی اختیار کریں۔ اس اصول کو مد نظر رکھتے ہوئے مانی نے اپنے پیروؤں کو پانچ مختلف حصوں میں تقسیم کیا۔ معلون، مضمون، قیسون، مدیقون، سماعون (نیوشندگان)، لیکن عام طور پر دو ہی گروہ مشہور ہیں، مدیقون یا ذریدگان اور نیوشندگان۔ ان میں سے ہر ایک کی تعداد کچھ عرصے تک تو مقرر رہی لیکن بعد میں اس پر قائم رہنا مشکل ہو گیا اور اس لئے یہ تعداد بدلتی رہی۔ لیکن ذریدگان کی حیثیت مانوی مذہب میں عیسائی کلیسا کے عالم یا برہمنوں کی طرح نہ تھی۔ اس کے ذمہ مذہبی رسوم کی ادائیگی کا باریہ فرض نہ تھا جو ان کے علاوہ اور کوئی نہ کر سکے اور ان کے ساتھ کسی قسم کی مذہبی اجارہ داری مخصوص تھی۔ ان کی خصوصی صفت صرف یہ تھی کہ وہ اپنے دین کے علم میں دوسروں سے فائق تھے اور اپنے دینی مطالبات اور تقاضوں کو ادا کرنے میں دوسروں سے بڑھ چڑھ کر حقہ لیتے تھے اور اپنے دوپروہ چیزیں بھی حرام کر لیتے تھے جو نیوشندگان کے لئے جائز اور حلال تھیں۔ یہ حلال و حرام کی تمیز مانیوں کے ماں تین مہروں کے نام سے موسوم تھی۔ پہلی مہر دمان تھی یعنی کفر آمیز اور زنا پاک کلام اور حرام اشیاء کے استعمال سے پرہیز۔

لے مدیق کے لفظی معنی سچے کے ہیں لیکن مانویوں میں جو لفظ رائج تھا وہ سریانی زبان کا ذوق تھا جس کے معنی نیک کے ہیں اور یہی لفظ تھا جس سے بعد میں لفظ زندقہ بنا جو پہلے ساسانیوں کے عہد میں مانویوں کے لئے استعمال ہوتا رہا اور بعد میں مسلمانوں میں بھی اسی مفہوم میں بولا جاتا رہا۔ لیکن کچھ عرصے کے بعد ذوق، زندقہ اور زندقہ ہر اس فرقے چرچیاں کیا جانے لگا جو مروجہ اسلامی عقائد کے خلاف تھا۔

دوسری مہر و مست یعنی ہاتھوں کو ان تمام کاموں سے روکنا جن سے نور کو ضرر پہنچے اور تیسری مہر دل یعنی ناپاک اور شہوانی خواہشات سے پرہیز کرنا۔ ان تین عملی مہروں کے حکام وزیدگان اور نبوتندگان کے لئے مختلف تھے۔ وزیدگان کو اجازت نہ تھی کہ ایسا ہمیشہ اختیار کریں جس سے عناصر کو ضرر پہنچے یا دولت کی تلاش کریں یا دنیاوی آسائشوں کے درپے ہوں۔ گوشت کھانا ان کے لئے ممنوع تھا اور نباتات کا اکھاڑنا بھی ان کے لئے گنہ تھا کیونکہ اس طرح نباتات کے اجزائے نور کے ضائع ہونے کا امکان ہے۔ ان کے لئے شرب بھی حرام تھی بقول بیرونی انہیں تاکید تھی کہ ایک دن کی خوراک اور ایک سال کے کپڑوں سے زیادہ لینے پاس کچھ نہ رکھیں۔ تجدد کی زندگی ان کے لئے ناگزیر تھی کیونکہ مائی کے نزدیک زندہ چیزوں کی ہلاکت اور افزائش نسل، دونوں نور اور ظلمت کی آمیزش کو برقرار رکھنے میں مددگار ہوتے ہیں اور اس لئے مقاصد حیات کے منافی۔ ان کی زندگی کا مقصد وحید یہ تھا کہ لوگوں کو راہِ راست کی تلقین کرتے رہیں اور اس لئے وہ ہمیشہ سفر میں رہتے تھے۔ نبوتندگان کے لئے قواعد اتنے سخت نہ تھے۔ دنیاوی کام کرنے کی انہیں پوری اجازت تھی۔ ان کے لئے گوشت کھانا حلال تھا مگر اپنے ہاتھ سے کسی جانور کو ذبح کرنا ممنوع تھا۔ شادی کی بھی اجازت تھی لیکن ان کے لئے عام ہدایت تھی کہ وہ دنیا سے دل نہ لگائیں اور بلند اخلاقی معیار اور مقصد حیات کو ہمیشہ نگاہ کے سامنے رکھیں۔ نبوتگان کے مختلف فرائض میں یہ چیز بھی شامل تھی کہ وہ وزیدگان کیلئے ساگ پات پکا کر ان کے سامنے رکھیں اور ان کی دیگر ضروریات کی ذمہ داری بھی انہیں پر تھی جب کھانا ان کے سامنے رکھا جاتا تو وہ پہلے دعا کرتے اور اناج کو مخاطب کر کے کہتے کہ نہ میں نے تمہیں اُجھایا، نہ کاٹا، نہ پیسا اور نہ آگ پر کھا کسی دوسرے نے یہ تمام کام کئے اس لئے میں تمہارے کھانے میں یا کل بے گناہ ہوں۔ اس کے بعد شہوندگان کے لئے دعا کرتے کہ نباتات اور اناج کے حاصل کسے نہیں جو گناہ ان سے سرزد ہوئے خدا اس کو معاف کرے۔ زکوٰۃ دینا، روزہ رکھنا اور نماز پڑھنا سب کے لئے فرض تھا۔ جینے میں سات دن و نور کھا جاتا تھا اور دن رات

میں چار نمازیں ہوتی تھیں نماز سے پہلے پانی کے ساتھ مسح کیا جاتا تھا۔ اگر پانی میسر نہ ہو تو ریت یا کوئی اور اسی قسم کی چیز مسح کے لئے استعمال کی جاتی تھی۔ ہر نماز میں بارہ دفعہ سجدہ کیا جاتا تھا۔ نیوٹن کا تو ارکوا اور وزید گاں پیر کو مقدس مانتے تھے اور اس دن روزہ رکھتے تھے خیرات کا دینا واجب تھا۔ لیکن غیر مالویوں کو روٹی اور پانی دینا منع تھا کیونکہ اس طرح اجزائے نور اور اجزائے ظلمت کی آمیزش کا اندیشہ تھا۔ لیکن کپڑا یا نقد یا کوئی اور چیز جو ان کے نزدیک نور سے خالی ہو دینے میں مضائقہ نہ تھا۔ جادو اور بُت پرستی کی بہت سختی سے ممانعت کی گئی تھی۔

ابن ندیم نے مالویوں کی نماز کے چند ابقاط نقل کئے ہیں جو ذیل میں درج کئے جاتے ہیں:

۱۔ مبارک ہے ہمارا مادی، فارقلیط، نور کا پیغمبر مبارک ہیں اس کے محافظ فرشتے اور قابل ستائش ہیں اس کے نورانی گردہ۔

۲۔ قابل ستائش ہو تم اے نور مجسم مانی، ہمارا مادی، نورانیت کا مصدر و منبع شایخ حیات، وہ شجر عظیم جو سر تا پا بیاریوں کے لئے اکسیرِ عظیم ہے۔

۳۔ میں صدقِ دل اور سچی زبان سے خدا کے بزرگ و برتر منبع و مصدر انوار کے سامنے سجدہ ریز ہوتا ہوں اور اس کی حمد کرتا ہوں۔ تم ہی قابل ستائش و عبادت ہو، اور یہ مبارک و سعید دنیا جو تمہارے لائقوں ظاہر ہوئی قابلِ تعریف ہے۔ وہ تمہاری عبادت کرتا ہے جو تمہارے نورانی و مقدس گردہ، تمہارے کلمے تمہاری قوت و شوکت کی اور ہر اس چیز کی جو تمہیں اچھی معلوم ہوتی ہے تعریف کرتا ہے کیونکہ تم ہی وہ خدا ہو جو سراسر صداقت و زندگی اور تقدس ہے۔

۴۔ میں ان تمام منور فرشتوں، تمام روشنیوں اور تمام نورانی گردہوں کے سامنے سجدہ ریز ہوتا ہوں جو خدا کے عظیم و برتر کے حکم سے موجود ہوئے ہیں۔

۵۔ میں ان تمام عظیم و متقدس گردہوں اور نورانی دیوتاؤں کے سامنے سجدہ ریز ہوتا ہوں جنہوں نے اپنی حکمت و دانائی سے ظلمت کے تاریک و محیط پردوں کو اٹھادیا اور ان پر قابو پایا۔

۶۔ میں قوت و عظمت کے باپ، صاحب جلال و نور کے سامنے سجدہ ریز ہوتا ہوں۔

ان دعاؤں میں عرفانیوں جیسی قبولیت اور دنیا بیزاری کا شائبہ بھی موجود نہیں۔ اگرچہ یہ صحیح ہے کہ مانی کا نظریہ کائنات و تخلیق آدم بہت کچھ ماحول کی پیٹ و وار ہے جس میں عیسائیت نے آنکھ کو ملی اور جس سے اس نے مصالحت بھی کی لیکن جہاں تک توبہ و استغفار اور گناہ کا تصور ہے اس معاملہ میں مانی کا نظریہ بالکل صحت مند تھا۔ اس کا خیال تھا کہ انسان فطری طور پر گناہ کا پلندہ نہیں جس کے لئے کسی ابن آدم کو کفارہ ادا کرنے کے لئے عیسیٰ پر چڑھ کر قربانی دینی پڑے۔ انسان فطری طور پر گناہ کار نہیں بلکہ کر رہے اور اس کے باعث گاہے بہ گاہے اس سے عذر اور اکثر دفعہ سہو غلیباں اور نافرمانیاں ہو جاتی ہیں لیکن اگر وہ اپنی غلطی کو محسوس کرے تو توبہ و استغفار سے اپنی کوتاہیوں کے نتائج سے بچ سکتا ہے۔ مانویوں کا عقیدہ تھا کہ توبہ سے معافی ہو جاتی ہے کیونکہ آدمیوں کو اس کے گناہوں کے سبب سزا نہیں ملتی بلکہ گناہوں کا نام نہ ہونے پر سزا ملتی ہے۔ قرآن میں آدم کی لغزش کا ذکر اس طرح کیا گیا ہے کہ

لے مانوی کتابوں میں ایک جگہ مانی کے لئے ”ابن آدم“ کا لفظ ملتا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں نبیوں اور رسولوں کے لئے یہ لفظ عام طور پر مستعمل ہوتا تھا اور اس میں وہ مفہوم پوشیدہ نہیں تھا جو بعد میں عیسائیوں نے عرفانی توافیل کے زیر اثر اور اپنے زمانے کے رجحانات سے مصالحت کرنے کے لئے اختیار کیا۔

جب اس نے نافرمانی سے توبہ کر لی اور وہ قبول ہوئی تو گویا وہ اپنی نافرمانی پر عذاب کا مستحق نہ رہا۔ گناہ گاری کا جو داغ اس کے دامن پر لگ گیا تھا وہ دھو ڈالا گیا۔ عیسائیوں کے ہاں اس کے برعکس یہ تصور موجود ہے کہ گناہ کا داغ نہ صرف یہ کہ آدم کے ساتھ ہمیشہ کے لئے لگا رہا بلکہ اس کا اتر تمام بنی آدم میں تاقیامت موجود رہے گا اور ان کی تمام اخلاقی کوششیں اس داغ کو دور نہیں کر سکتیں۔ بائبل میں آتا ہے کہ آدم کو جنت سے زمین پر بھیجا اسی گناہ کی سزا کے طور پر تھا چونکہ یہ دُنیا دار العذاب ہے۔ مانی کے پیروہر نماز میں کہتے ہیں کہ یہ دُنیا مبارک و سعید ہے جو خدائے نور کے ہاتھوں عالم وجود میں آئی۔ اسلام میں توبہ کا مفہوم یہی ہے کہ انسان سے ایک غلطی سرزد ہوئی لیکن اس پر ندامت سے وہ اپنے خدا کی طرف پلٹ آتا ہے۔

ایں درگہ مادر گہ نو مید نیست

صد بار اگر توبہ شکستی باز آ

ایک جگہ قرآن میں صبح مومن کی تعریف ان الفاظ میں کی گئی ہے :

التائبون العابدون الحامدون	توبہ کرنے والے اس کی عبادت کرنے والے
الساخون الزاكنون السجدون	اس کی تعریف کرنے والے اس کی خاطر زمین
الامرون بالمعروف والنہون	میں گردش کرنے والے، بدی سے روکنے
عن المنکر والحافظون لحدود اللہ	ولے اور اللہ کی حدود کی حفاظت کرنے
والبشیر المؤمنین (۹: ۱۲)	والے ان مومنین کو خوشخبری دیدو۔

جس انداز سے یہاں لفظ تائبون استعمال ہوا ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اہل ایمان کی صفت ہے کہ وہ ایک ہی مرتبہ نہیں بلکہ ہمیشہ توبہ کرتے رہتے ہیں اور اسی پلٹ آنے میں عظمت سے نور کی طرف رجوع کرنے میں ان کا علوشان مضمر ہے۔ اس کے علاوہ قرآن میں اس چیز کو تسلیم کیا گیا ہے کہ انسان اپنی کمزوری کے باعث اکثر غلط

راستے پر گامزن ہو جاتا ہے لیکن اگر اس کا بنیادی رشتہ خدا سے قائم رہے اور وہ اپنی
 عظمتوں پر نادم ہوتا رہے تو وہ خسران سے بچ جاتا ہے :
 ان تجنبوا کبار ما تھون عندہ نکثر اگر تم ان بڑے بڑے گناہوں سے پرہیز کرتے
 عنکم شیئا تکم۔ (۳۱:۴۰)۔ جو میں سے تمہیں منع کیا جا رہا ہے تو تمہاری
 پھٹی ٹھوٹی برائیوں کو ہم تمہارے حساب سے ساقط کر دیں گے۔

اس آیت سے گناہوں کو دو حصوں میں تقسیم کرنا، صفا اثر و کیا اثر مستنبط نہیں
 ہوتا بلکہ صحیح مفہوم یہی معلوم ہوتا ہے کہ دین حق کے چند بنیادی تقاضے ہیں اور چند
 مضمرات۔ اگر انسان ان بنیادی تقاضوں کو ہمیشہ سامنے رکھے اور ان کے مطابق
 عمل کرنے کی کوشش کرے تو اس سلسلہ میں اس کی فروگزاشتیں قابلِ صبر و متصور
 نہیں ہونگی اور پھر اس کے علاوہ ان کوتاہیوں کے باوجود اس کے نیک اعمال کا
 پلوا بھاری ہے تو یہ لغزشیں بے معنی ہو کر رہ جاتی ہیں :

ان الحسنات ینذہبن السیئات۔ یقیناً نیکیاں بدیوں کو دور کر دیتی ہیں۔
 گناہوں کے سلسلے میں مانیوں کی ایک کتاب "خواست توانست" چینی ترکستان
 سے دریافت ہوئی ہے جسے ایک قسم کا اعتراف نامہ کہنا چاہئے اگرچہ اس میں محض
 اعترافات و استغفارات کے ساتھ ہی ساتھ کچھ مانوی عقائد کی تفصیل بھی موجود ہے۔
 اس کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ مانوی اخلاق میں کیا کیا حدود و اصول مقرر
 کئے گئے ہیں۔

۱۱) خدا کے متعلق لکھا ہے کہ خدا کو خالقِ کل یعنی خیر و شر دونوں کا خالق کہنا،
 کہ خدا ہی ہے جو زندگی کو پیدا کرتا اور فنا کرتا ہے۔ غلط عقیدے ہیں۔ لے خدا
 اگر نادانستہ میری زبان سے یا میرے دل میں یہ تصورات آئے ہوں تو میں تیرے
 ساتھ اس سے پناہ مانگتا ہوں۔ استغفر اللہ

لے حاشیہ اس سے نکلے صفحہ پر

(۲) اگر ہم نے اپنے ہاتھوں کی دس سانپ کی شکل کی انگلیوں اور تین انگوٹوں سے جاندار چیزوں کو بطور اکل و شرب استعمال کر کے نور ازل کو نقصان پہنچایا ہو اس خشک زمین، پانچ قسم کے حیوانات یا درختوں پر ظلم کیا ہو تو اسے خدا میرے گناہوں سے درگزر کر استغفر اللہ

(۳) اگر مجھ سے گزبے ہوئے پیغمبروں (برہمن) یا موجودہ صدیقوں کے خلاف کوئی حرکت ہو گئی ہو، اگر خدا کی شریعت کو قبول کر لینے کے بعد اس کی اشاعت میں کوتاہی ہو گئی تو استغفر اللہ

(۴) اگر میں نے کسی جاندار کو تکلیف دی ہو، مارا، ڈرایا یا ناراض کیا ہو تو استغفر اللہ

(۵) دس برائیاں جن سے بچنا ضروری ہے درج ذیل ہیں: جمعوت، دروغ حلفی، ایک غلط کار انسان کی تصدیق کرنا، ایک بے گناہ انسان کو ستانا، غیبت، دشمنی پیدا کرنا، جادو کے کام کرنا، بہت سے جانوروں کو ارنا، دھوکا، امانت میں خیانت کرنا، چاند اور سورج کی ناراضگی مول لینا وغیرہ۔

(۶) غلط بیوں پر ایمان لانا، غلط روئے رکھنا، غلط طریقے سے خیرات دینا،

(حاشیہ صفحہ سابق) اصل کتاب میں جو پہلوی الفاظ (مناسا رزہ) ہیں ان کا لغوی ترجمہ ہے "اے خدا میرے دے کو دھو ڈال"

۱۔ پانچ قسم کے حیوان یہ ہیں: انسان، چوپائے، اڑنے والے جانور اور کیڑ کوٹے ملکہ، انوی حقیقہ کے مطابق چاند سورج، مژدہ نورانی ہستیاں ہیں جن کا کام یہ ہے کہ کائنات کے نورانی ذرات کو ظلمات سے ملحدہ کرتے رہیں۔ اس لئے کسی کا یہ کہنا کہ وہ مردہ اور بے جان ہیں اور محض مشینی طور پر اپنے کام میں لگے ہوئے ہیں یا انیوں کے نزدیک فحش ہے۔

فعل کاموں سے اچھے اجر کی توقع رکھنا، زندہ جانوروں کی قربانی دینا سبب منوعات ہیں۔

۱۱، جب سے مجھے صحیح خدا اور خالص شریعت کا علم ہوا ہے میں دو بنیادوں اور تین لمحات کے قانون کی صحیح نوعیت سے واقف ہو چکا ہوں، یہ بھی جان گیا ہوں کہ نور کی بنیاد جنت ہے اور ظلمت کی بنیاد جہنم۔ یہ بھی علم ہو گیا ہے کہ زمین اور آسمان کا کون خالق ہے اور کس طرح یہ دونوں تخلیق ہوئے، کس طرح نور اور ظلمت کے ذریعہ مخلوق ہوئے اور اس کے بعد کیا ہو گا۔ ہم صوبے منہ موڑ کر غلامی برتر، مسودج اور چاند اور پیروں پر آسرا کئے ہوئے ہیں ہم نے اپنے دلوں پر عشق، ایمان، تقویٰ (یعنی خوف) اور حکمت کی چار مہریں لگائی ہیں۔ اگر میں اس عقیدے سے انحراف کروں تو خدا مجھے پناہ میں رکھے۔

(۸)، اگر خیالات و صدقات میں روزہ رکھنے یا شریعت کے دوسرے احکام پر عمل کرنے میں مجھ سے کوئی فروگزاشت ہوئی ہو تو میں خدا سے استغفار کرتا ہوں۔
(۹)، میں خدا سے اپنی زبان، دل، کان، آنکھوں کی فروگزاشتوں سے پناہ مانگتا ہوں۔

(۱۰)، دس احکام کے متعلق لکھا ہے کہ انیس سے تین کی پیروی منہ سے تین کی دل سے تین کی ہاتھ سے اور ایک کی سارے نفس سے ہونی چاہئے۔ اگر بری صحبت سے یا دنیاوی دلچسپیوں کے باعث کوئی کوتاہی سرزد ہو تو میں خدا سے مغفرت کا طلبگار ہوں۔ مانی کے دس احکام یہ ہیں:

مندرجہ ذیل برائیوں سے بچو: (۱) بت پرستی (۲) جھوٹ (۳)

لہ دو بنیادوں سے مراد نور اور ظلمت، تین لمحات سے مراد ماضی، حال اور مستقبل ہے۔

لائی، قتل، دغون، زنا، چوری، دغا، جادو یا اسی طرح کے منتر و خنتر، مذہب کے متعلق شکوک و شبہات کا شکار ہونا (۹) کا ردِ بار میں مستحقِ ملامت پر دانی۔
۱، آخری حکم یہ ہے کہ دن میں چار دیا سات دفعہ نماز ادا کی جائے۔

مانی کے تمام نظام اخلاق کی بنیاد جس نظریہ حیات و کائنات پر مبنی ہے اس کا لازمی نتیجہ رہبانیت ہے اور یہی اس کے مفصل احکام سے نظر آتا ہے۔ لیکن رہبانی نظریہ حیات چونکہ انسانی فطرت کا ساتھ نہیں دے سکتا اس لئے لازمی طور پر ایسے تمام رہبانی طرز کے اخلاقی نظاموں میں انسانوں کو دو مختلف النوع گروہوں میں تقسیم کیا جاتا رہا ہے۔ مثلاً گوتم کے اخلاقی نظام میں دنیاوی زندگی کے مختلف تمدنی مشاغل کو زردان کے راستے میں ایک رکاوٹ سمجھا جاتا رہا اور اس لئے بدھ مت کے پیروؤں میں سے ایک فقہی گروہ جو ہمیشہ اقلیت میں رہا ہے ایسا تھا جو شادی اور گریہ کی ذمہ داریوں سے ملحد رہا جس نے اپنے روزمرہ کی فطری ضروریات کو پورا کرنے کے لئے کبھی علی زندگی میں شرکت نہ کی بلکہ دوسرے لوگوں سے بھیک مانگ کر پیٹ کی آگ بجھاتا رہا۔ لیکن اس مختصر سی اقلیت کے علاوہ بدھ مت کے دوسرے پیرو اسی طرح زندگی کے تمدنی تقاضوں کو پورا کرتے رہے جس طرح دوسرے مذاہب کے لوگ تھے۔ آخر اس نظام اخلاق سے کیا انقلابی تبدیلی کی امید ہو سکتی ہے جس سے مستفید ہونے والے سارے معاشرے میں صرف چند افراد ہوں؟ اسی غیر فطری معاشری تقسیم کا نتیجہ تھا کہ گوتم کی کئی سالوں کی مسلسل کوششوں اور

لے یہ فہرست ابن ندیم سے لی گئی ہے۔ شہرستانی نے مندرجہ ذیل احکام بیان کئے ہیں:
عشر تمام احوال، چار وقت نماز، دعا و توبہ، یقی، ترک دروغ و دزدی و زنا و بخل و کفر و عیادت اوشان (دیتاں) و ترک آن کہ خداوند ذی روحی مکروہ برساند۔

بعد میں کئی بادشاہوں کی تبلیغی سرگرمیوں کے باوجود ذات پات کی تقسیم ختم نہ ہو سکی ماسی
نے بعض مفکرین کا کہنا نقل بجانب ہے کہ بدعت کو ہٹا۔ و معاشرے کی اصلاحی تحریک
کہنا ہی غلط ہے کیونکہ اس کے ہاتھوں کوئی اصلاحی کام نہ ہو سکا۔

یونان میں رواقی مفکرین نے اپنے اخلاقی نظام کی بنیاد حکمت اور عقل پر رکھی
اور انسانی جذبات و رجحانات کو تمام بد اخلاقی کا منبع سمجھتے ہوئے درجہ اولیت نہ سمجھا چنانچہ
ان کے ہاں بھی معاشرے کی تقسیم موجود تھی۔ ایک طرف تو وہ اقلیت تھی جو حکمت و عقل
کے صحیح حامل قرار دئے جاتے تھے اور دوسری طرف وہ اکثریت تھی جن کو ان کی
اصطلاح میں نادان یا بے وقوف کا خطاب ملا۔ ان کے خیال میں یہ تفریق اتنی مطلق
تھی کہ تمام انسان ان دونوں میں سے کسی ایک میں ضرور شامل ہونگے اور کوئی
تیسری شق نہیں جس میں کوئی شامل سمجھا جائے۔ اگر اخلاق کی بنیاد محض عقل و حکمت
پر رکھی جائے تو لازماً انسانوں کی اکثریت کو بے وقوفوں کی صف میں شامل ہو کر
سولے بد اخلاقی کی زندگی گزارنے کے اور کوئی راستہ نہیں۔ گویا یہ تقسیم خود اخلاقی
اصولوں کی نفی پر منتج ہو کر رہتی ہے۔ اسی قسم کا نقطہ نگاہ تمام ان فکری نظاموں میں
پایا جاتا ہے جو بدعت وجود کے تصور پر قائم ہیں۔ ہندوستان میں اگر ایک طرف دیوت
کا خشک اور عقلی فلسفہ مروج تھا تو دوسری طرف عوام اپنے جذبات کی تسکین
کیلئے ہر طبعی اور مادی چیز کے آگے سر جھکتے رہے اور اس طرح معاشرہ دو مختلف
گروہوں میں منقسم رہا۔ ایک طرف تو وہ بے شمار بلند مرتبہ رشی اور سادھو تھے
جنہوں نے ریاضت اور نفس کشی سے بلند ترین اخلاقی زندگی بسر کی اور دوسری
طرف انسانوں کا وہ کثیر و عجم تھا جن کے لئے اس صبر آزما زندگی میں کوئی کشش
نہ تھی جن کے دل میں اس خالص مطلق و موہوم کے لئے کوئی جذبہ پیدا نہ ہو سکا اور
اس لئے وہ مجبور تھے کہ اپنے جذبات کی تسکین کے لئے ہر ذرت و پتھر کے سامنے

اپنا سر جھکا دیں۔ ایسی ہی حالت مسلمانوں میں تصوف نے پیدا کی جب انہوں نے دیکھا کہ پیروں اور بزرگوں کی کٹھن یا خستیاں ان کے لئے ممکن نہیں تو انہوں نے خدائے واحد کی سیدھی سلامتی عبادت ترک کر کے ان پیروں کے دامن سے وابستہ ہونا بہترین مقصد قرار دے لیا اور ان کے دل میں یہ تصور بیٹھ گیا کہ خواہ کیسی ہی بد اخلاقی کی زندگی بسر کی جائے اگر کسی پر کے مرید ہو گئے تو بس ان کی نجات کے لئے یہی کافی ہے۔

عرفانی حکماء کے متعلق ہم دیکھ چکے ہیں کہ عرفان کے تصور نے ان کے ہاں بھی تفریق پیدا کر دی تھی چونکہ ہر شخص عرفان حاصل نہیں کر سکتا اس لئے نجات کا دروازہ صرف چند منتخب اشخاص کے لئے کھلا ہے۔ باقی لوگ نہ اس کے اہل ہیں اور نہ خدائے ان کی نجات کا ذمہ لیا ہے اس لئے اخلاقی اصول صرف مخلصے چند لوگوں کے لئے ہی ہیں۔ انسانوں کی اکثریت کے لئے سولے بد اخلاقی کے اور کوئی چارہ نہیں۔ عیسائیت اور مانویت بھی اسی طرح اس غلط اصول کے شکار ہوئے۔ اگر اخلاقی معیار کو بہت بلند رکھا جائے جس سے مطابقت ہر شخص کے لئے ممکن نہ ہو تو اس تفریق کا نتیجہ اس کے سوائے کچھ نہیں کہ انسانوں کی اکثریت کو اخلاقی معاملات میں پوری آزادی اور بے راہ روی کے راستہ پر چھوڑ دیا جائے۔ چند انسانوں کے لئے حدود اور اصول کی سختی باقی انسانوں کے لئے ایاحت کا دروازہ کھولنے کے مترادف ہوتی ہے۔ اگر مانی کے خیال میں یہ تمام کائنات نور و ظلمت کی آمیزش کا نتیجہ ہے اور اس کی تخلیق کا واحد مقصد یہ ہے کہ نور کے ذرات کو ظلمت کے عناصر سے ملحدہ کر دیا جائے تو اس مقصد کے حصول کے لئے یہ کونسی عقل مندی ہے کہ صرف ایک فقہی اقلیت ہی (صدیق) اپنی زندگی کو وقف کرے اور باقی انسان وہی طریقہ زندگی اختیار کرتے چلے جائیں جس سے یہ مقصد

فوت ہوتا ہو۔ یہی تضاد تھا جس کو ایک روایت کے بموجب زرتشتی موبدان موبد نے شاہی دربار میں مانی کے سامنے پیش کیا اور جس کا کوئی جواب وہ نہ دے سکا۔ اس نے مانی سے سوال کیا کہ اگر انسانی وجود شاہِ ظلمت کی تخلیق ہے اور ملکِ جنان نور کا مقصد شاہِ ظلمت کو شکست دینا ہے تو کیا یہ بہتر نہ ہوگا کہ تم کو یعنی مانی کو قتل کر دیا جائے اور اس طرح اس کے اصول کے مطابق نور کے عناصر کو ظلمت کے پنجے سے چھڑا دیا جائے؟ اگر نباتات اور گوشت کے استعمال سے نورانی اجزا کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہے، اگر قطعِ نسل انسانی ہی ایک بہترین اور صحیح راستہ ہے تو پھر اس میں مصالحت کیوں روا رکھی جائے؟

مانی کا نظریہ حیات خالص راہبانہ تھا اور اس نے اس کے نظامِ اخلاق کا نفی حیات پر منتج ہونا ایک لازمی امر تھا۔ ایسے نظامِ اخلاق کے لئے دو ہی راستے ہیں۔ یا تو وہ خلقی حیثیت سے تمام نسلِ انسانی کے انقطاع کی حوصلہ افزائی کرے یا عام لوگوں کو اس سے مستثنیٰ کر کے ان کے لئے اباحت کا دروازہ کھول دے۔ ایسے نظامِ حیات کی مخالفت زرتشت کے پیروؤں کے لئے ایک یقینی بات تھی۔ زرتشت کا مذہب ایک حقیقت پسندانہ دین تھا جس نے نہ صرف تمدنی زندگی کی ذمہ داریوں کو قبول کرنے کی دعوت دی بلکہ اس کو ترقی دینے کے لئے لوگوں کو متوجہ کیا۔ عام طور پر مشہور ہے کہ مانویت اور زرتشتی مذاہب دونوں ایک ہی بنیادی فکر یعنی ثنویت کے حامی ہیں لیکن جیسا کہ ہم کسی پچھلے باب میں تفصیل سے بیان کر چکے ہیں مزید نا کو کسی حیثیت میں بھی ثنویت کا مذہب نہیں کہا جاسکتا۔ البتہ مانی صحیح طور پر قدیم اصولوں کا مبلغ تھا اس کے علاوہ ان کے اخلاقی نظموں میں زمین آسمان کا فرق ہے۔ مودینا اثباتِ حیات کا اور مانویت انکارِ حیات کا دین ہے۔ پچھلے کے نزدیک زندگی کا مقصد بدی اور شر کو مٹانا اور دوسرے کے

نزدیک اس کائنات سے نور اور نیکی کے اجوا کو بدی اور ظلمت کے اجزائے متحدہ کرنا ہے۔

لیکن سوال یہ ہے کہ اگر آخر کار مادے نورانی اجزاء کو ظلمات سے بچالیا جائے اور پھر وہی حالات پیدا ہو جائیں جیسا کہ حملہ ظلمت سے پہلے تھے تو کیا یہ ممکن نہیں کہ مشابہ ظلمات عالم نور کو دیکھ کر دوبارہ حملہ کرنے پر آمادہ ہو جائے؟ اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ یہی کائنات، یہی انسان، یہی چاند و سورج، یہی زمین و آسمان پھر پیدا ہونگے اور شاید مسیح و مانی، بدھ و زرتشت بھی اسی دنیا میں اسی طرح آ موجود ہوں جس طرح اس سے پہلے ہو چکا ہے۔ مانی کے نظام میں اگرچہ اس کی طرف کوئی اشارہ موجود نہیں لیکن نور و ظلمات و دونوں کو مسادی طور پر قدیم تسلیم کرنے سے یہ دوری نقطہ نظر کا پیدا ہونا یقینی ہے اور یہی قنوطیت کی بنیاد ہے جو مانویت کا ایک لازمی حصہ ہے۔

لیکن جس اہم سوال کو مانی نے چھیڑا تھا وہ صرف مانوی مذہب تک محدود نہیں۔ اس سوال نے تقریباً ہر نظام فکر اور ہر مذہب کو کچھ نہ کچھ جواب دینے پر مجبور کیا ہے اور اگر غور کیا جائے تو مانی کا حل دوسرے نظاموں سے کچھ زیادہ مختلف بھی نہیں۔ سوال یہ ہے کہ آیا شر کا وجود تخلیق آدم و کائنات سے پہلے تھا یا بعد میں؟ ایک جدید مغربی حکیم کی رائے ہے کہ اگر ہم مویط آدم کو انسان کی اس ارضی زندگی کا حصہ قرار دیں تو اس سے شر کا مسئلہ حل نہیں ہو سکتا اور تقریباً یہی رائے مانی کی تھی اور اسی لئے اس نے انسان اول یعنی آدم کی تخلیق کو شر کے عالم وجود میں آنے سے مؤخر قرار دیا۔ آدم اور فرشتوں کا قلعہ بائبل اور قرآن دونوں میں مذکور ہے۔ آدم کی لغزش اور نافرمانی بدی کا پہلا مظاہرہ نہیں۔ اس سے پہلے شیطان خدا سے روگردانی کا مجرم قرار پا چکا تھا۔ قرآن میں ابلیس کو ملائکہ میں سے شمار کیا گیا ہے۔

سوال یہ ہے کہ اس فرشتے سے یہ جرم کب اور کیوں سنود ہوا؟ اس سوال کے دو مختلف جواب دئے گئے ہیں پہلے گروہ کا خیال ہے کہ ابلیس انسان سے حسد کیلئے کی وجہ سے ذلیل و مردود ہوا اور اسی لئے اس نے آدم سے انتقام لینے کے لئے اسے گمراہ کیا۔ اس کے مطابق بدی کا آغاز تخلیق آدم کے بعد لیکن آدم کی لغزش سے پہلے ہوا۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ ابلیس کی ذلت کا باعث غرور تھا جس میں وہ تخلیق آدم سے پہلے ہی مبتلا ہو چکا تھا لیکن ہم ان میں سے کوئی بھی توجیہ قبول کریں یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ آدم کی تخلیق اس وقت ہوئی جبکہ نیکی اور بدی کی قوتیں پہلے ہی موجود تھیں۔ ایک طرف مذابح و مصدر خیر و خوبی، مالک اسلمہ الحسنیٰ اور دوسری طرف ابلیس جو آغاز میں اس نورانی کے تابع فرمان لیکن حقیقت میں باغی اور مصدر شر اگر اس میں بدی کا شائبہ نہ تھا تو ایک خاص موقع پر اگر اس سے بدی کا صدور کیسے ہو گیا؟ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ انسان راہ راست سے ہٹ سکتا ہے اس لئے کہ وہ ایک ایسی دنیا میں تخلیق کیا گیا جہاں قوتیں پہلے سے برسرِ پیکار تھیں، جہاں ایک طرف نور و خیر تھا اور دوسری طرف ظلمت و شر اگرچہ نور و خیر زیادہ طاقت ور ہے تاہم ظلمت و شر کی عملی طاقت بھی کچھ کم نہیں اور یہی نظریہ تھا جس کو مافی نے نمائندگی طور پر پیش کیا۔

مزدک۔ مزدک ایک حیثیت سے مافی کا پیرو تھا کیونکہ اس کے نظام فکر میں چند تبدیلیوں کے سوا دہی ثنویت ملتی ہے جو مافی کے ہاں ہم دیکھ چکے ہیں۔ مزدک عالم طور پر اپنی اشتراکیت کے لئے مشہور ہے اور اس میں کوئی شک نہیں کہ جس زمانے میں اس نے اپنی اصلاحی تحریک شروع کی اس کا تقاضا کچھ ایسا ہی تھا۔ ایرانی موصافائی کی بنیاد دو باتوں پر تھی، ایک نسب اور دوسری جائیداد۔ امیروں اور عوام الناس کے درمیان ایک جدِ حاصل قائم تھی اور کوئی عام آدمی

ترقی کر کے امراء میں داخل نہیں ہو سکتا تھا۔ دونوں گروہ سواری، لباس، مکان، باغ، عورتوں اور خدمتگاروں کے لحاظ سے متمیز تھے۔ ایک جگہ اس فرق کو یوں بیان کیا گیا ہے: "امراء کو عام پیشہ وندوں اور ملازمین سے جو چیز ممتاز کرتی تھی وہ ان کی سواری کی شان و شوکت اور ان کے لباس اور ساز و سامان کی چمک و مک ہے، ان کی عورتیں اپنے ریشمی لباس سے پہچانی جاتی ہیں، ان کے سرخ رنگ محل ان کی پوشاک، ان کے جوتے، ان کے پاجامے، ان کی ٹوپیاں، ان کا شکار اور ان کے دوسرے امیرانہ مشوق، غرض ہر چیز ان کی عالی نسب کا پتہ دیتی تھی۔" لیکن صرف یہ نمایاں فرق ہی نہ تھا بلکہ اس فرق و امتیاز کو جس چیز نے سب سے زیادہ عوام کے لئے تکلیف دہ بنا دیا تھا وہ ذات پات جیسی مطلق تفریق تھی۔ اگر کوئی عام پیشہ وند دولت حاصل کرنے کے بعد اس طعراق کی زندگی بسر کرنا بھی چاہے تو اسے اجازت نہ تھی۔ امیروں کو کئی نئی شادیاں کرنے کی اجازت تھی۔ فردوسی نے اس بارے میں ایک حکایت لکھی ہے کہ خسرو اقل نوشیرواں کو جنگ کے سلسلے میں روپے کی ضرورت تھی۔ ایک موچی نے اس کو روپیہ اس شرط پر دینا منظور کیا کہ اس کے بیٹے کو دبیروں میں داخل کر لیا جائے۔ لیکن بادشاہ نے یہ شرط ماننے سے انکار کر دیا اور شاہنامہ کے الفاظ میں یوں کہا:

چو فرزند ما بر نشیند بہ تخت دبیری بیا بدش پیروز تخت
ہنریا بد از مرد موزہ فروش سپارد بد چشم بینا و گوش
بدست خردمند مرد نژاد نماند جز از حسرت و سروداد
بما بر پس مرگ نفرین بود چو آئین ایں روزگار یں بود

اس حکایت سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ سوسائٹی کے طبقات کی یہ حد بندی اتنی سخت تھی کہ عوام الناس کو سوائے ظلم و استبداد سہنے کے اور کوئی اختیار نہ تھا۔

بادشاہ قباد نے اپنے پہلے دور حکومت میں مزدکیوں کے ساتھ مصالحت کر لی تھی اور اس کا صحیح سبب یہ نہ تھا کہ وہ مزدکی ہو گیا تھا بلکہ وہ ان کی مدد سے امراء سلطنت کی قوت ختم کرنا چاہتا تھا جو اس کے راستے میں ہر قسم کی رکاوٹ بنے کھڑے تھے۔ اس تعصب اور نا انصافی کے ساتھ ساتھ ایران کی معاشی اور سیاسی حالت بالکل جباہی کے قریب تھی۔ ملک کے شمال، مغرب، جنوب اور مشرق کی طرف دشمنوں سے لڑائیاں، قحط، خشکسائی، بیماریاں یہ تمام اسباب مل کر عوام الناس کے لئے اچھائی آزمائش تھے۔ ایسے حالات مزدک کی تحریک کے لئے کافی سازگار ثابت ہوئے اور حقیقت یہی معلوم ہوتی ہے کہ مزدکی اشتراکیت ایرانی سوسائٹی کے امراء اور بادشاہوں کی عیاشی اور ظلم کا رد عمل تھی۔ مزدک کا مقصد ایک طرف معاشی کی اصلاح تھا اور دوسری طرف زرتشت اور مانیوں کے پیروؤں میں جو خرابیاں پیدا ہو چکی تھیں ان کا دور کرنا تھا۔

شہرستانی کا کہنا ہے کہ مافیت کی طرح مزدکیت میں بھی دو قدیم جوہر یعنی نور و ظلمت کو کائنات کی اصل تسلیم کیا گیا ہے فرق یہ ہے کہ مزدک کے نزدیک ظلمت کا فعل نور کے فعل کی طرح ارادے اور تدبیر پر مبنی نہیں بلکہ اندھا دھند اور اتفاقی ہوتا ہے اور اس لئے نور و ظلمت کی آمیزش جس سے مادی دنیا وجود میں آئی کسی باقاعدہ منصوبے کا نتیجہ نہیں بلکہ محض امر اتفاقی تھا۔ اسی لئے مزدکیت میں ظلمت پر نور کی برتری کو زیادہ نمایاں کیا گیا ہے۔ چنانچہ جب اجزائے نور و عناصر ظلمت سے ملحدہ ہونگے تو وہ بھی ایک اتفاقیہ امر ہو گا نہ کہ اختیاری۔ مافی کے پانچ عناصر نور کے مقابلہ میں مزدک نے صرف تین عناصر کو تسلیم کیا ہے۔ پانی، مٹی اور آگ۔ مزدک کے نزدیک خدا اور معبود کا تصور یہ ہے کہ وہ عالم بالا میں تخت پر بیٹھا ہوا

ہے اسی طرح جس طرح خسر اپنے تخت پر اور اس کے سامنے چار قوتیں حاضر ہیں: قوتِ تیز، محفوظ، قیم، سرور جس طرح خسر کے دربار کا مدار چار شخصوں پر ہے، موبد موبدان، ہرید اکبر، اسپہدار، رامشگر۔

لیکن اگرچہ مزدک کے نزدیک اجولنے اور کاستعمال امر اتفاقی ہوگا لیکن اس کے باوجود انسانوں کا فرض ہے کہ وہ اس عمل میں مدد کریں اور یہ بھی ممکن ہے کہ ہم ان تمام باتوں سے اجتناب کریں جن کے باعث روح کو مادے سے زیادہ وابستگی حاصل ہوتی ہے اس لئے مزدکیوں کو ہدایت تھی کہ حیوانات کو نہ مارا جائے اور نہ ان کا گوشت استعمال کیا جائے۔ خوراک کے معاملے میں سخت پابندیاں تھیں۔ مزدک نے لوگوں کو ایک دوسرے کی مخالفت اور نفرت لڑائی بھگڑے سے سختی سے منع کیا تھا اور چونکہ تمام معاشرتی بیماریوں کی اصل بنا اس کے نزدیک عدم مساوات تھی اس لئے اس نے ہر طرح کی عدم مساوات کے خلاف جہاد کیا تاکہ قوم میں فتنہ و فساد کی وجہ ہمیشہ کے لئے ختم ہو جائے۔ اس کا خیال تھا کہ خدا تعالیٰ نے روئے زمین پر زندگی کے وسائل بکثرت ہیلے کئے ہیں لیکن بدقسمتی سے چند لوگ ان وسائل پر قبضہ کرنے کے بعد اکثریت کو اپنا غلام بنا لیتے ہیں اور اس طرح ظلم و فساد شروع ہوتا ہے کسی شخص کو دوسرے کے مقابلہ پر مال اور اسباب اور عورتوں کا زیادہ حصہ لینے کا حق نہیں۔ اب اگر معاشرے کی نا انصافی سے ایسی غیر مساوی تقسیم عمل میں آچکی ہے تو پھر ہمارا فرض ہے کہ ہم اس فطری مساوات کو دوبارہ قائم کریں تاکہ دنیا سے ظلم و فساد کی بنا ہمیشہ کے لئے ختم ہو۔ اکثر مؤرخین نے تحریر کیا ہے کہ مزدک نے مال و دولت کی اشتراکیت کے ساتھ ساتھ عورتوں کی مشترک ملکیت کی بھی تعلیم دی لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو یہ محض ازام معلوم ہوتا ہے جیسا کہ ہم شروع میں اجمالاً ذکر کر چکے ہیں ایرانی معاشرے

میں عدم مساوات اپنی انتہائی حد تک پہنچ چکی تھی۔ خواتین کی نمائندگی، عوام الناس کو امیروں اور ذبیروں کا زبردستی غلام سمجھنا، امراء کا بلا تحدید شادیاں وغیرہ وغیرہ ایسے امور تھے جن کے خلاف مزدک ہی نے آواز بلند کی۔ بادشاہ قباد کے متعلق بعض مؤرخین لکھتے ہیں کہ اس نے مزدک کے مشورے سے قحط کے زمانے میں اعلان کر دیا کہ جو شخص اپنے پاس غلہ جمع کر کے رکھے گا اور محتاجوں کو نہیں دے گا وہ سزائے موت کا مستوجب ہوگا۔ اگر یہ طریقہ کار قباد نے مزدک کے کہنے پر استعمال کیا تو یقیناً ایک بہترین لائحہ عمل تھا جو ایسے حالات میں ایک دانا حکمران کے لئے مناسب ہے۔ اس میں مزدک کو کسی مکاری یا حیاری کا ادکا بکرنے کی کوئی ضرورت نہ تھی جیسا کہ مثلاً فردوسی نے الزام لگایا ہے۔ حالات یقیناً خراب تھے اور دولت کی غیر مساوی تقسیم سے عوام بالکل پریشان حال ہو چکے تھے اگر ان مجبور لوگوں سے تنگ آکر انہوں نے امراء کے اناج کے ذخیروں کو لوٹ لیا ہو تو کوئی عیب نہیں۔ اس میں مزدک یا اس کی تعلیم کو مورد الزام بنانا کسی طرح بھی جائز نہیں۔ قباد نے مزدک کے مشورے سے جو تدابیر بھی اختیار کیں وہ مظلوم رعایا کی مصیبت کو دور کرنے کی غرض سے تھیں۔

لیکن جب عوام نے قباد نے دوسری دفعہ ساسانی تخت پر قبضہ کیا تو اس کے بعد اس نے مزدک کے ساتھ اپنے پہلے تعلقات ختم کر دیے اور آئندہ سے اس نے اس تحریک کو ختم کرنے کا فیصلہ کر لیا۔ اس تبدیلی کی ایک خاص وجہ تھی مزدکیت شروع شروع میں ایک مذہبی تحریک تھی اور اس کے باقی کی خواہش تھی کہ معاشرے سے بے انصافی اور عدم مساوات ختم ہو جائے اور مکمل اصلاحات جاری کی جائیں۔ اس کا جذبہ خالص انسان دوستی اور عوام کی فلاح و بہبود

تھا۔ اس معاملے میں اس کی نیت پر کوئی حملہ نہیں کیا جاسکتا اور نہ اس کے غلوں میں کوئی شبہ کیا جاتا مناسب ہے کہ چونکہ جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں اس وقت ایران میں اس سے زیادہ کسی اور چیز کی ضرورت نہیں تھی۔

قبائلی حقیقت پسند بادشاہ ہونے کی حیثیت میں مجبور تھا کہ اپنی سلطنت کے استحکام کے لئے عوام کے حقوق کی حفاظت میں کوشاں ہو اور ان کی بڑھتی ہوئی پریشانیوں کو ختم کرنے کے لئے عملی اقدام کرے۔ اس نے مزدکی تحریک کی حمایت یا سرپرستی محض اس غرض سے کی تاکہ ان کی مدد سے یا انقلاب پر امن طریقے سے پیدا کیا جاسکے لیکن اس کی معزولی کے بعد حالات کی رفتار تیز ہو گئی۔ اشتراکی عقائد عوام کے نچلے طبقوں میں جو صدیوں سے امراء کے ہاتھوں مصیبتیں بھیل رہے تھے سرعت کے ساتھ پھیلنے چلے گئے۔ ان انقلابی تصورات سے ان لوگوں نے قائد اٹھانا چاہا جو غریبی جذبے کی بجائے اپنے ذاتی اغراض کی خاطر میدان میں آئے تھے نتیجہ یہ ہوا کہ مزدکی تحریک نے ایک عوامی انقلاب کی شکل اختیار کر لی کسانوں نے بغاوتیں شروع کر دیں۔ لوٹ مار کرنے والے امراء کے محلوں میں گھس جاتے تھے، مال و اسباب لوٹ لیا جلتے لگا۔ عورتوں کو اغوا کیا گیا۔ مکانات اور زمینیں تباہ کر دی گئیں۔ ان حالات کے باعث قباد نے فیصلہ کر لیا کہ وہ مزدک اور اس کی نئی تحریک کو ہمیشہ کے لئے ختم کر دے گا۔ چنانچہ مشہور ہے کہ ۵۲۸ عیسوی (یا ۵۲۹) میں اس نے دھوکے سے مزدک اور اس کے پیروؤں کو ایک جگہ جمع کر کے ان کو قتل کروا دیا۔

لے نظام الملک نے یہاں تک نامہ میں یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ اہل علی اور خاص کر حسن بن علی کے پیرو مزدکی تھے لیکن معلوم ہوتا ہے کہ یہ الزام محض عناد کی وجہ سے تھا۔

لیکن اس کے باوجود قباوہ اس کے بعد اس کے ہائین خسرو نوشیرواں
 کو عوام کی بیپودی کی خاطر چند ایسی اصلاحات کرنی پڑیں جن کا مطالبہ مزدک
 کی طرف سے کیا گیا تھا۔ اگر ساسانی بادشاہ مزدک کے بنیادی اصولوں کو تسلیم
 کر لیتے تو شاید ایران کی معاشرتی اور معاشی زندگی میں وہ بحران کبھی پیدا نہ
 ہوتا جو بعد میں وہاں نمودار ہوا اور جس کے باعث چند ہی سالوں میں ساسانی
 خاندان مسلمانوں کے مقابلے پر زیادہ دیر تک نہ ٹھہر سکا۔

سقراط اور اس کا فلسفہ اخلاق

مغربی فلسفے کی تاریخ میں عام طور پر یہ کہا جاتا ہے کہ سقراط فلسفہ و حکمت کو آسمان کی بلند یوں سے آواز کر زمین پر لے آیا اور لوگوں کو سب سے پہلی بار دہانائی کی باتوں سے آشنا کیا۔ اگر اس مقولے میں سقراط کی تعریف و عظمت پوشیدہ ہے تو شاید بہت کم لوگ اس سے انکار کرنے کی جرأت کریں۔ لیکن اس کا مقصد اگر یہ ثابت کرنا ہو کہ حکمت یا وہ فلسفیانہ مباحث جو سہیں سقراط یا اس کے شاگرد افلاطون کے ہاں ملتے ہیں ان سے پہلے کہیں موجود نہ تھے تو یہ محض ایک تاریخی غلط بیانی ہوگی یا اسے مغربی مصنفین کی حسیت کا ایک بھونڈا سا اظہار سمجھ لیجئے جو کسی مغربی کے لئے کسی مشرقی کا مہربون منت ہونا گوارا نہیں کر سکتی۔

جس زمانے میں سقراط یونان کے شہر اتھنز میں پیدا ہوا (۴۷۹ قبل مسیح)

لے۔ وہی مفکر گولائی ڈیپلو سکی کی رائے ہے کہ یونانی تہذیب کو یورپی تہذیب کہنا ہی بالکل غلط ہے کیونکہ یونانی تہذیب کا اولیٰ مرکز مغربی ایشیا تھا وہاں سے وہ اتھنز منتقل ہوا اور اس کے بعد وہ اسکندریہ میں جا پہنچا۔ گویا جس فلسفہ کو یورپ ولے اپنی خاص مقامی اور جغرافیائی تہذیب کا سنگ بنیاد تصور کرتے ہیں وہ درحقیقت ایشیاء افریقہ اور یورپ تینوں براعظموں کے بلند ترین مفکرین کی اجتماعی کوششوں کا نتیجہ ہے۔ دیکھئے سورودکن کی کتاب ایک عبوری دور کے اجتماعی فلسفہ (لندن ۱۹۵۲) صفحہ ۵۳۔

اس وقت اور اس سے کافی پہلے یونان کے لوگ اپنے ارد گرد کے علاقوں میں کثرت سے جا آباد ہوئے تھے اور اسی طرح دوسرے ملکوں کے لوگ بھی کثرت سے یونان میں آباد تھے چنانچہ یونانیوں کے ہاں یہ قانون مدت سے رائج تھا کہ اگر کوئی یونانی کسی غیر ملک سے شادی کرے تو اپنے شہری حقوق سے محروم کیا جاتا۔ اس بناء پر پیری کلز اسپاشیات باقاعدہ شادی نہ کر سکا تھا اگرچہ وہ اس کے بچوں کی ماں تھی۔ اس قانون سے یہ اندازہ لگانا کوئی مشکل نہیں کہ یونانی ریاستوں میں کثرت سے ہمسایہ ملکوں کے لوگ آباد تھے۔ سولن جس کو یونانی اپنے سات دانائیں افراد میں شمار کرتے ہیں اس نے ۷۰۷ قبل مسیح میں مصر اور مشرقی ممالک کا سفر اس نے اختیار کیا تاکہ وہ علم و تمدن کی ترقی یافتہ شکلوں سے روشناس ہو سکے۔ اسی طرح فیثاغورث (جو ۶۰۰ قبل مسیح پیدا ہوا) نے اسی زمانے میں عرب، شام، ہندوستان اور مصر کا سفر کیا اور واپس آکر ایک قسم کا صوفیانہ نظام قائم کیا جس کا مرکز خانقاہ تھی۔ فیثاغورث کے تمام پیرو آپس میں بھائیوں کی طرح رہتے تھے اور ان میں ایک قسم کی اشتراکیت رائج تھی گوشت، انڈے وغیرہ کا استعمال اور جانوروں کی قربانی ممنوع تھی کسی بے ضرر جانور کو مارنا یا سرسبز وقت کو کاٹنا بڑا سمجھا جاتا تھا۔ زندگی کی خوشیوں میں اس طرح حصہ لینا کہ اس سے انسان کی اخلاقی ذمہ داریوں کا احساس کم ہو فیثاغورث کے نزدیک ایک ناقابل معافی جرم تھا۔ اگرچہ اس کے ہاں کوئی غیر فطری اور ظاہری سنجیدگی کو اچھا نہیں سمجھا جاتا تھا۔ خود اس کی زندگی بالکل سادہ تھی۔ اس نے کبھی شراب استعمال نہیں کی اور سوکھی روٹی اور شہید اس کی خوراک تھی۔ سفید اور بے دلغ کپڑے پہنتا تھا۔

فیثاغورث کا یہ نظام محض عملی اور راہبانہ نہ تھا بلکہ اس میں زندگی کے عمل مسائل کی طرف پوری توجہ دی جاتی تھی۔ خانقاہوں میں تعلیمی نصاب میں

چار مضامین شامل تھے: علم ہندسہ، حساب، علم ہیئت اور موسیقی اور ان کی مدد سے وہ اپنے پیروؤں میں ذہانت، علمی استعداد اور اخلاقی و مذہبی احساسات و جذبات میں توازن و عدل پیدا کرنے کی کوشش کرتا تھا۔ طالب علموں کو دو درجے تھے، ایک ابتدائی اور دوسرا انتہائی۔ ابتدائی درجے میں ایک شخص کو پانچ سال تک ایک قسم کی جسمانی اور ذہنی تربیت دی جاتی تھی جس کے بعد انہیں آخری درجے میں علوم کا انتہائی مقصد اور مدعا اور اخلاقی زندگی بسر کرنے کے اصول سمجھائے جاتے تھے۔ فلسفہ کا لفظ جو یونانی زبان سے لیا گیا ہے فیثاغورث کی طرف منسوب ہے۔ اس سے پہلے عام طور پر صوفیاء حکمت کا لفظ مستعمل تھا۔ لیکن فیثاغورث کے خیال میں یہ ایک ایسا دعویٰ ہے جو انسان عیسوی محدود طبیعت کے لائق نہیں۔ البتہ اگر انسان یہ دعویٰ کرے کہ وہ حکمت کا متلاشی ہے تو یہ اسے ضرور زیادتی ہے اور یہی تلاش یا جذبہ حصول حکمت ہے جو یونانی زبان میں فیلو صوفیاء متلاش یا لغت حکمت، اور فلسفہ کے نام سے موسوم ہوا۔ اظہاروں نے اپنی کتاب "فیثاغورث" میں ذکر کیا ہے کہ سقراط کے مختلف دوستوں میں چند ایسے افراد بھی شامل تھے جو فیثاغورثی حلقے سے تعلق رکھتے تھے اور یہ تعلق کافی قدیم تھا۔ اس واقعہ سے بعض محققین کا خیال ہے کہ فلسفہ کا یہ فیثاغورثی مفہوم سقراط کے ہی ذریعہ اتھنز میں رائج ہوا۔

تقریباً اسی دور میں (یا اس سے کچھ پہلے، مغربی ایشیا میں بنی اسرائیل کی مذہبی اور مذہبی زندگی میں ایک انقلاب پیدا ہوا۔ جب تک یہودیوں کی سیاسی خود اختیاری فلسطین تک محدود رہی ان کے مذہبی تصورات بھی بالکل ابتدائی

اور سادہ تھے لیکن بخت نصر سے شکست کھانے کے بعد جب وہ فلسطین سے نکل کھڑے ہوئے اور بعد میں ۵۳۹ قبل مسیح میں بنیامشی خاندان کے ماتحت انہیں کیڑا کی ملی تو اس تبدیلی سے ان کے مذہبی اور اخلاقی تصورات میں بھی زیادہ گہرائی اور وسعت پیدا ہونے لگی۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ بنی اسرائیل کے نبیوں نے جو حضرت عیسیٰ کے زمانے تک مختلف وقتوں میں پیدا ہوتے رہے بنی نوع انسان کی مذہبی تاریخ پر گہرا اثر پڑا ہے۔ توحید کا تصور تو کئی قوموں اور کئی ملکوں میں قدیم زمانے سے موجود تھا لیکن خدا کا تصور جس میں نہ صرف یہ کہ اس کا وجود دوسرے دیوتاؤں کے وجود کے منافی ہے بلکہ وہ ایک ایسی ہستی ہے جس کا ہر فعل چند بلند اخلاقی اصولوں کے مطابق ہے جو اس کائنات پر از حد احد حکومت نہیں کرتا، اور نہ کسی خاص قوم کی طرف داری اور جذبہ داری اس کا شیوہ ہے۔ یہ تھا وہ اعلیٰ توحیدی تصور خدا جس پر بنی اسرائیل نے اپنی اخلاقی زندگی کا دار و مدار رکھا، اور اسی روشنی میں انہوں نے کائنات اور انسان کے باہمی رشتے اور ان سے پیدا ہونے والے مسائل کو حل کرنے کی کوشش کی لیکن اس تصور میں گہرائی اور وسعت صرف اس وقت پیدا ہوئی جب یہودی بخت نصر کی تباہی کے بعد نہ رشتی مذہب و عقائد سے دوچار ہوئے۔ اس احتزاج سے پہلے یہودیوں کے ہاں حیات بعد الموت کا تصور یا تو بالکل نہیں تھا اور اگر تھا ہے تو اس کی نوعیت بالکل قدیم مصری اور بابلی عقائد کے مشابہ تھی اس کے مطابق مرنے کے بعد کسی اجرو سزا کا کوئی امکان نہیں اور نہ انسانی وجود کے تسلسل کا کوئی سوال تھا۔ لیکن جیسا کہ ہم پچھلے کسی باب میں دیکھ چکے ہیں زرتشت کے ہاں یہ تصور بہت واضح موجود تھا اور جس کو بعد میں یہودیوں نے اختیار کیا اور ان کے ذریعے عیسائیت اور اسلام میں ظاہر ہوا۔ یہ تاریخی واقعہ ہے کہ سقراط کی پیدائش سے بہت پہلے مغربی پائیتلہ

لے حاشیہ اچھے سفر پر دیکھیں۔

خود یونان کے بہت سے حصہ پر خاٹھی بادشاہوں کی حکومت قائم ہو چکی تھی۔ دارا اول نے ۵۱۲ قبل مسیح میں ایک شاندار مرکزی نظام قائم کیا جس میں ایران، افغانستان، مغربی پاکستان، ترکستان، شمالی عرب، مصر، قبرص، فلسطین، شام، مغربی ایشیا، مشرقی ایمین، تھریس، مقدونیہ، سبھی ممالک شامل تھے یہودی، ہندو، آرمینیا، ترکستان اور ایشیائے کوچک کی یونانی آبادیاں سبھی ایک وحدت میں منسلک تھے اور اس اتحاد اور مرکزی نظام سے تصورات اور خیالات کا تبادلہ اسی طرح ایک فطرتی بات ہے جس طرح تجارتی چیزوں کا۔ جدید زمانے کی کھدائیوں سے اس حقیقت کا ثبوت بکثرت ملتا ہے کہ پانچویں اور چوتھی صدی قبل مسیح میں مغربی ایشیا کے علاقے جہاں یونانی فلسفہ کا آغاز ہوا ایک طرح کی وحدت میں منسلک تھے۔ باورچی خانے کے مختلف ظروف، زیورات، ہتھیار وغیرہ جو ان کھدائیوں سے برآمد ہوئے پتہ دیتے ہیں کہ یونانی، یہودی، ایرانی اور دیگر قومیں ایک ہی طرح کی اشیاء استعمال کرتی تھیں۔ اسطو کے ایک شاگرد کی

(حاشیہ صفحہ سابق) بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یہودیوں کے ہاں موت کے بعد بقا نفسی کا تصور بالکل موجود نہیں۔ زیادہ سے زیادہ ان کے ہاں حشر اجسام کا نظریہ پایا جاتا ہے۔ روح انسانی کا بقا ایک خالص یونانی تصور ہے اور اسی ذریعے عیسائیت میں داخل ہوا۔ دیکھئے درتھ یونانی صوفیہ ذہین انجریکن یہ نقطہ نگاہ محض مغربی تعصب کی ایک ادنیٰ مثال ہے جو حقیقت سے بالکل بعید ہے۔ روح کی بقا کا تصور زندگی کے ہاں بالکل واضح شکل میں موجود تھا اور وہیں سے یہودیوں اور یونانیوں نے لیا مغربی مصنفین کی متاثر تحقیقات کا حاصل یہ ہے کہ مغربی فکر کا سارا سرمایہ تو عیسائیت سے لیا گیا یا یونان سے عیسائیت سے مراد ان کے نزدیک مشرقی عیسائیت نہیں بلکہ ایک خالص مغربی طرز کا عقیدہ ہے جو یہودیت سے بالکل آزاد اور علیحدہ اور یونانیت کے فکری سانچوں میں ڈھلا ہوا ہے۔ غرضیکہ ان کے خیال میں یورپ کی تمام علمی اور فکری کوششوں کا منبع مشرق میں تلاش کرنا نہ صرف ایک غیر تاریخی عمل ہے بلکہ حق میں باطل کی آمیزش کے مترادف۔

روایت ہے کہ جب اسطو مغربی ایشیا میں پہنچا تو وہاں کم از کم ایک یہودی سے اسکی ملاقات ہوئی جو یونانی زبان سے واقف تھا۔ یونانیوں اور ایرانیوں کے درمیان روابط ۵۱۲ سے لے کر ۶۴۸ قبل مسیح تک ہوتی رہیں اور اس طرح ان دونوں کے درمیان ایک مسلسل داد و ستد کا سلسلہ کافی مدت تک جاری رہا جس سے کسی طرح انکار نہیں کیا جاسکتا۔ ایرانی اور اسرائیلی تصورات اخلاق کس حد تک یونانی فلسفہ اخلاق پر اثر انداز ہوئے اس کا اندازہ لگانے کے لئے آرفیس عقائد کا مطالعہ دلچسپی سے خالی نہیں ہوگا۔

ان عقائد کا آغاز یونان میں کس زمانہ میں ہوا اس کے متعلق کوئی مستند تاریخی روایت موجود نہیں لیکن عام طور پر مشہور ہے کہ ساتویں صدی قبل مسیح میں شاید مصر یا مشرقی یونان سے کوئی شخص جس کو آرفیس کا نام دیا جاتا ہے ان کو یونان میں لایا۔ وہ بہترین موسیقار تھا اور اس کے چند نغمے چھٹی صدی میں مدون ہوئے اور مقدس الہامی سمجھے جانے لگے۔ ان کی بنا پر ایک قسم کا صوفیانہ نظام قائم ہوا جو اگرچہ ڈائونیسس عقائد سے ملتا جلتا تھا لیکن اپنے اخلاقی تصورات اور اعمال کے لحاظ سے اس سے کہیں بلند تھا۔ اس نظام کی ایک نمایاں خصوصیت اس کا حیات بعد الحیات کا واضح تصور تھا جو یونان میں اس سے پہلے کہیں نظر نہیں آتا۔ ایک محقق نے ڈائونیسس اور آرفیس کے یونانی تصورات کا یوں مقابلہ کیا ہے: اول الذکر مستی، سرور اور مدہوشی کے ذریعے ذاتِ خداوندی سے وصل کے طالب تھے لیکن آرفیس کے پیر اس مقصد کے لئے پرہیزگاری، تقویٰ اور ضبط نفس کا راستہ اختیار کرتے تھے۔ یہ دونوں طریقے مسلمان صوفیاء کی

اصطلاح میں سکرا اور صوح سے واضح کئے جاسکتے ہیں۔ مسکرا کا راستہ ایک طرح کا غیر شرعی طریقہ تھا جس میں مسکرات کا استعمال جائز تھا اور اس طرح وہ لوگوں میں ایک قسم کا مصنوعی جذبہ پیدا کرتے تھے۔ اس کے دوسری طرف صوح کا راستہ زیادہ مشکل اور ضبطِ نفس اور شریعت و قانون کی پابندیوں سے ہو کر گزرتا تھا جو پوری نے کشف المحجوب میں اسی لئے صوح کو سکرا پر ترجیح دی ہے۔

یونان کی مذہبی تاریخ میں آرفیسی عقائد نے پہلی مرتبہ تبلیغ و ارشاد کا کام شروع کیا۔ جن ملکوں میں ٹسکرک و بت پرستی رائج ہو وہاں ایک ہی شہر کے لوگ اکثر اوقات مختلف دیوتاؤں کی پرستش کرتے ہیں اور کسی کو دوسرے کے خلاف آھاڑ اٹھانے یا دوسروں کو اپنی طرف دعوت دینے کا سوال پیدا ہی نہیں ہوتا۔ یہی وجہ ہے کہ مشرکانہ اقوام میں پانتھائی روا داری ہوتی ہے۔ ہندوستان میں شوا و شنو اوداندر اور غیرہ کے بے شمار پجاری موجود رہے اودان میں سوائے تھتوں کی پوجا کے اور کوئی قدر مشترک نہ تھا لیکن اس کے باوجود شوا کے پجاری کے دل میں کبھی یہ خواہش پیدا نہ ہوئی کہ دوسرے دیوتاؤں کے پجاریوں کو اپنے خاص عقائد یا مراسم کی طرف دعوت دے یہی حالت یونان کی بھی تھی لیکن آرفیس کے پیروؤں کے ہاں چونکہ زندگی اور کائنات کا ایک معین نظریہ تھا جس کی بنیاد پر ان کا اخلاق تعمیر ہوتا تھا اس لئے وہ مجبور تھے کہ دوسروں کو اپنے نظریات کے تسلیم کرنے اور ان میں داخل ہونے کی دعوت دیں۔ عام طور پر یونانی مذہبی روایات کسی مقدس کتاب کو تسلیم نہیں کرتیں، لیکن آرفیس کے حامیوں نے جیسا کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے آرفیس کے نعروں کو ایک خاص دور میں مرتب کیا اور اس کو اپنی الہامی کتاب تسلیم کیا۔ ان کے ہاں کشف اور الہامات کو تسلیم کیا جاتا تھا اور ان کے اکثر راہنما اسی کشف اور الہام و وحی کی بنا پر اپنے پیروؤں سے

احکام کی اطاعت کرانے تھے۔^۱

ان کے نظریات کا بنیادی تصور یہ ہے کہ انسانی روح قدیمی صفات کی حامل ہے چونکہ وہ نورانی کا ایک حصہ ہے۔ یہ روح ابدی بدقسمتی سے مادی جسم میں محصور ہو گئی اور اس طرح اس کی پاکیزگی اور روحانیت میں مادیت کی آمیزش سے اس کا مستقبل تاریک ہو چکا ہے۔ روح اس صعود سے پہلے ایک روحانی دنیا میں مکین تھی جس کی ہلکی سی جھلک اب بھی ہمیں میسر آ سکتی ہے بشرطیکہ ہم کو اس کی لکھن ہو۔ انسان کی زندگی کا واحد مقصد یہی رہونا چاہئے کہ اس مادی آمیزش سے جلد از جلد نجات حاصل کیسکے لیکن اگر وہ چاہے تو اس مادی زندگی کے دوران میں ہی جبکہ اس کی روح اس جسطافی قید میں محصور ہے وہ ان تعینات و حدود کو عبور کر سکتا ہے اور اسی مقصد کے لئے آرفیسی نظام نے چند اخلاقی اصول اور ضبط نفس کے چند ضوابط پیش کئے جن کی مدد سے افراد و اقوام روحانی زندگی کی لذتوں سے بہرہ اندوز ہو سکتے ہیں۔ ان کی اخلاقی زندگی ایک قسم کی زاہدانہ تھی جس میں یونانیوں کی عام لذت پرستی بالکل مغفوق تھی، وہ سفید لباس پہنتے تھے، ہر قسم کے گوشت سے پرہیز کرتے تھے اور بالکل سادہ زندگی بسر کرنا ان کا شیوہ تھا۔ عام طور پر مشہور ہے کہ یونانی ذہن اس قسم کے زاہدانہ طریقوں سے بالکل نا آشنا ہے لیکن حقیقت یہ ہے کہ جس طرح خالص مادیت پرستی اور لذت کیشتی کسی خاص قوم کا بارہ نہیں اسی طرح زاہدانہ زندگی، نفس کشی اور ریاضت بھی ملکوں اور علاقوں میں

۱۔ اس سلسلے میں عقولاد دعویٰ کہ اسے غیب کی آواز پہنچتی ہے اور وہ اپنے الہامات اور وحی کی ہدایت کے خلاف کوئی قدم نہیں اٹھا سکتا اسی آفیس عقائد کی بازگشت تھی۔

تفریق روا نہیں رکھتی۔ اگر یونانیوں کی ذہنی تاریخ کا مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ جسم و روح کی ثنویت اور راہبانہ یا زاهدانہ طرز زندگی کے آثار ان کے ہاں شروع سے موجود تھے۔ اپیڈوکلیرز کا مشہور قول ہے کہ انسان کائنات کے نور سے جلا وطن چھٹکا ہے۔ اس کا جسم اس کی قبر ہے یا وہ ایک اجنبی مادی قید میں محصور ہے جس سے نجات حاصل کرنا اس کا اولین فرض ہے۔ یہی ثنویت بعد میں افلاطون اور ارسطو میں بھی موجود ہے جس کو ارسطو نے صورت اور مادہ کا فلسفیانہ لباس پہنا دیا۔ راہبانہ طرز زندگی کا پتہ ہومر کے کلام سے ملتا ہے جہاں وہ یونان کے ایسے صوفیا کا ذکر کرتا ہے جو زمین پر سوتے اور ننگے پاؤں پھرتے تھے۔ عوام میں مختلف دنوں اور ہفتیوں میں روزے رکھنے کا دستور تھا اور قوی مصیبت کے وقت تمام لوگ مختلف قسم کی ریاضتیں اور روزے رکھنے کے عادی تھے۔ گوشت سے پرہیز ایک لازمی طریقہ تھا خاص کر اس وقت جبکہ ان کا عقیدہ ہو کہ انسانی روح موت کے بعد اس دنیا میں اپنے اعمال کے مطابق حیوانی شکل میں دوبارہ پیدا ہو سکتی ہے۔ اپیڈوکلیرز کے نزدیک شادی اور اولاد پیدا کرنے سے گریز فلسفیانہ زندگی کے لئے ضروری ہے۔

آرٹھسی نظام کا دوسرا اہم پہلو جملے شخصی کا تصور تھا۔ موت کے بعد ہر انسان کو آئندہ زندگی میں اپنے اعمال کی سزا اور جزا ملتی ہے۔ ایک روایت کے بموجب یہ سزا ابدی اور دائمی ہوگی اور اس طرح جہنم کا تصور پیدا ہوا۔ لیکن دوسری روایت کے مطابق موت کے بعد ایک منزل اعراف کی ہے جہاں انسان عارضی طور پر اپنے جیسے اعمال کی سزا بھگت کر ہمیشہ کے لئے پاک و صاف ہو جاتا ہے لیکن بعض جگہ تنازع کا عقیدہ بھی ملتا ہے۔ ان عقائد کی زرتشتی اور اسرائیلی تصورات سے

۱۔ سقراط کی زندگی اسی قسم کی زاہدانہ تھی جس کی تفصیلات بعد میں اپنی جگہ بیان ہوئی۔
 ۲۔ محققین کا خیال ہے کہ یہ تصورات یہوستہ کے افراط کا نتیجہ ہیں۔ دیکھو اناسٹیکلو پیدا مذہب و اخلاق جلد ۱ صفحہ ۸۰۸۔

مناسبت بالکل عیاں اور واضح ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ آرفیسی نظام اخلاق یا تو اسی
 سرچشمے سے سیلاب ہوا یا بلا واسطہ ایرانی اور یہودی نظریات سے متاثر ہوا۔ مغربی
 فلسفہ کی کتابوں میں عام طور پر کہا جاتا ہے کہ روح کی بقا کا نظریہ سب سے پہلے
 سقراط نے پیش کیا تھا لیکن ان تاریخی حقائق کی روشنی میں یہ بیان بالکل غلط
 ثابت ہوتا ہے۔ افلاطون نے جمہوریت کے دوسرے باب میں ان متصوف لوگوں کا
 ذکر کیا ہے جو امراء کو گناہ سے پاک کرنے کے لئے ان سے رقیں اور دعوتیں وصول
 کرتے تھے لیکن اس مسخ شدہ شکل کے باوجود افلاطون کے ہاں آرفیسی نظریات کا
 تنج بالکل عیاں ہے۔ اسکندریہ کے توافلاطونی فلسفیوں کے پاس آرفیسی صوفیوں
 کے کئی صحیفے تھے جن کی مدد سے انہوں نے اپنا صوفیانہ نظام تیار کیا۔

سقراط کے زمانہ سے ماقبل یونانی شاعر پندار کے اشعار میں آرفیسی نظریہ
 حیات بعد الموت کا ذکر ملتا ہے اور بعض ناقدین کا خیال ہے کہ مغرب کی شاعری
 کی تاریخ میں شاید پندار پہلا شاعر ہے جس کے ہاں فردوس اور جنت کا تصور پایا
 جاتا ہے۔ اس کے علاوہ اس کے ہاں انسانیت کا نورازی سے پیدا ہونے کا نظریہ
 بھی ملتا ہے جو آرفیسی صوفیا کا ایک بنیادی عقیدہ تھا۔ ڈرامہ نویسوں میں سے
 ایسچیلس اور سوفو کلیس کے ہاں اس قسم کے نظریات نہیں ملتے مگر یوروپڈیز کی کتابوں
 میں پھر آرفیسی نظریہ حیات کی جھلک بالکل نمایاں ہے۔ ایجنٹھ میں اس کی صحبت
 انکساغورس، پروٹیگورس اور سقراط جیسے بلند پایہ مفکرین کے ساتھ رہی اور معلوم
 ہوتا ہے کہ وہ یونان کی قدیم مذہبی روایات سے پوری طرح واقف تھا۔ اس کے
 ہاں خدا کا تصور مشرکانہ آمیزشوں سے کافی حد تک پاک ہو چکا تھا۔ یونانیوں کے

ہاں یہ عام تصور تھا کہ دیوتا انسانوں کی خوشحالی کو بجا شت نہیں کر سکتا اور اگر کوئی انسان زندگی کی آسائشوں اور مادی فوائد کی کثرت سے بہرہ مند ہو رہا ہو تو اس وقت یقینی ہے کہ دیوتا کسی نہ کسی شکل میں اس پر کوئی نہ کوئی عذاب نازل کرینگے۔ یورپڈیز نے اس بے ہودہ تصور پر تنقید کی اور کہا کہ خدا کے ساتھ ایسے معاندانہ جذبات کو منسوب کرنا انتہائی ذلیل حرکت ہے۔ اسی طرح یونانی ضمیمات میں دیوتاؤں اور دیویوں کے عشق و ہوسٹاکی کی داستانوں کے خلاف بھی اس نے پرجوش احتجاج کیا۔ اس طرح اس نے خدا کے تصور کو اس بندی اور پاکیزگی تک پہنچا دیا جو اسرائیلی نبیوں کے ہاتھوں عمل میں آچکا تھا اور ناہدین کا خیال ہے کہ پور و پڈیز اس معاملے میں یہودی تصورات سے متاثر تھا جو یونان میں آریسی عقائد کی وجہ سے پھیل چکے تھے۔ آہستہ آہستہ زندگی اور کائنات کا تصور محض خارجی اور مادی ہونے کی بجائے داخلی اور روحانی ہوتا گیا خدا کے تصور میں یہ عقیدہ بھی شامل ہو گیا کہ وہ انسانوں کے ظاہری اعمال کے ساتھ ہی ساتھ ان کے دل کی گہرائیوں سے بھی واقف ہے اور موت کے بعد سزا اور جزا کا انحصار انسان کی نیت اور عمل دونوں پر ہوگا۔ اس طرح ایک بلند قسم کا مذہبی ماحول پیدا ہونا شروع ہوا۔

اس کے علاوہ یور و پڈیز کے ہاں بھی یونان کی تاریخ میں پہلی بار نسلی اور قومی حدود سے بلند ہونے کا تصور ملتا ہے۔ عام طور پر مشہور ہے کہ سکندریہ کی موت کے بعد جب یونان کی سیاسی زندگی ختم ہو گئی تو واقیوں نے بین الاقوامیت کا تصور پیش کیا حالانکہ اس سے پہلے یونانیوں کے ہاں ایک نسلی و ملکی تعصب کا بہت چلن تھا۔ لیکن معلوم ہوتا ہے کہ اس سے بہت پہلے یور و پڈیز نے اس تعصب کے خلاف آواز بلند کی تھی اور اس کا یہ عقو بہت مشہور ہے کہ ایک

نیک آدمی کے لئے خدا کی زمین کا ہر حصہ اس کا وطن ہے۔
 ان افکار کے ساتھ ساتھ خالص فلسفیانہ تصورات بھی صورت پذیر ہوتے
 رہے۔ جب سقراط کی عمر میں برس کے لگ بھگ تھی اس وقت یہ تصورات دو
 مختلف مرکوزوں سے وابستہ ہو چکے تھے۔ ایک طرف ایشیائی مرکز تھا جہاں کے مفکرین
 نے کائنات کی گتھی سلجھانے کے لئے وحدتِ خالصہ کا طریقہ اختیار کیا۔ ان کے
 نزدیک تمام اشیاء ایک بنیادی جزو سے مہرور پذیر ہوئیں۔ یہ بنیادی چیز ان کے
 نزدیک ہوا تھی جس سے ان کی مراد غارات ہے۔ ہوا کی مختلف حالتوں، انجماد اور
 حرارت سے مختلف چیزیں پیدا ہوئیں۔ انسانی روح بھی یہی ہولبے جو ہم ماحول سے
 سانس کے ذریعے اندر لے جلتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ احساسِ خودی اور زندگی
 کا سارا دار و مدار ہمارے سانس لینے پر ہے، جو نبی ہمارا سانس لینا بند ہوتا ہے
 ہماری روح جسم سے پرواز کر جاتی ہے اور انسان مر جاتا ہے۔ یہ زمین جس پر ہم بستے
 ہیں اسی ہوا کی انتہائی انجمادی حالت کا نام ہے اور ہوا پر اس طرح گردش کرتی
 ہے جس طرح پتہ ندی کے پانی پر۔ ان کے نزدیک زمین چمپتی تھی۔ دوسرا مرکز ان
 یونانی آبادکاروں کا تھا جو اٹلی کے جنوب میں آباد ہو گئے تھے۔ وہاں وحدت کی
 بجائے کثرت پر زیادہ توجہ کی گئی۔ ان کا نایندہ امپیڈو کلیئر تھا اس کے نزدیک
 کائنات کی مکھوں پر چار مختلف اجزاء سے ہوئی آگ، ہوا، پانی اور مٹی۔ ان کے خیال میں
 زمین مرقہ تھی۔

ان متضاد تصورات و عقائد کی تردید سے لوگوں میں ایک ذہنی الجھاؤ پیدا
 ہو چکا تھا اور عوام کے دلوں میں اپنی قدیم روایات اور مذہبی عقائد سے وابستگی کم
 ہوتی جا رہی تھی لیکن اس ذہنی طوائف الملوکی میں پارمینڈز احساس کے شاگرد
 زینو کی عقل تنقید نے آگ پر تیل کا کام کیا۔ انہوں نے منطقی اصول تضاد کی بنا پر

ورتبدیلی کے وجود سے مطلق انکار کر دیا۔ ان کا مقولہ تھا کہ ہر وہ چیز یا تصور
 ن قصلو یا یا جائے کبھی حقیقت نہیں ہو سکتی اور چونکہ حرکت کا تصور جس کا تجربہ
 واس کے ذریعے ہوتا ہے اور جس کی اصلیت سے انکار ممکن نہیں اسی عقلی تضاد
 اثر پر اس لئے نہ صرف یہ کہ حرکت اور تبدیلی غیر حقیقی ہے بلکہ اس معاملہ میں
 پہلا عقائد کرنا ہی غلط ہے۔ چونکہ خارجی کائنات اور فطرت میں ہر جگہ تبدیلی
 ہے اس لئے یہ خارجی دنیا محض دھوکا اور مایہ ہے۔ حقیقت مطلقہ واحد ممکن
 مدہ ہے۔ اس عقلی تنقید سے لوگوں کے دلوں میں بجا طور پر خیال پیدا ہوا کہ
 نہ کے متعلق کسی مجمع علم کا حاصل کرنا ممکن نہیں۔ ایسے ہی حالات تھے جن سے
 ہو کر سقراط کے بمعصر مفکرین نے اپنی تمام تر توجہ کو آفاق سے ہٹا کر انفس کی طرف
 کر دی۔ ان کا خیال تھا کہ اگر حقیقت کا مشاہدہ خارجی کائنات کے مطالعہ
 نہیں تو شاید انسان کی داخلی کائنات، اس کی روح اور نفسیاتی زندگی
 سے وہ گوہر مقصود حاصل کر سکیں۔ ان مفکرین میں سب سے زیادہ مشہور
 درس تھا جو سوفسطائی گروہ کا بلند پایہ نمائندہ کہلاتا ہے۔ جب عقلی تنقید سے
 ہدایات اور عقاید کی بنیاد متزلزل ہو چکی ہو تو اس وقت اخلاقی تقاضا یہی
 کرتا ہے کہ لوگوں کو نئے پیمانوں اور نئے ناویوں سے آشنا کیا جائے تاکہ وہ اپنی
 زندگی کا خلا پورا کر سکیں۔ سوفسطائی گروہ اسی نئے رجحان کا آئینہ دار تھا۔
 فسطائی افلاطون کی تنقید کے بعد بالکل مجھے معنوں میں متعل ہونے لگا اگرچہ
 انوی مضبوط علم حکمت تھا اور وہ لوگ جو فسطائی تھے سوائے چند کے بہت
 یہ حکیم تھے حتیٰ کہ نحو افلاطون بھی پروڈیگورس کو ایک بلند مرتبہ انسان و حکمران
 پر محبوب ہے۔ یہ پروڈیگورس ہی تھا جس نے سقراط سے پہلے لوگوں کی توجہ خارجی
 ت کے مسائل سے ہٹا کر انسان کی نفسیاتی زندگی کے مدد و ر کی طرف مرکوز

کی اس نے انسانی حواس کی بنیاد پر حاصل کردہ علم کو صحیح تسلیم کیا اور اس طرح پارمینائڈز کے منطقیانہ رجحان کے سدباب کرنے کا ذریعہ بنا۔ لیکن اس کے ساتھ ہی ساتھ اس نے اخلاقی دنیا میں اضافیت اقدار کا نظریہ پیش کیا۔ صداقت، نیکی اور خوبصورتی کوئی مستقل بالذات معروضی یا حقیقی اقدار نہیں بلکہ زمانے، وقت، مکان، ماحول کے تقاضوں سے ان کے مضمرات بدلتے رہتے ہیں۔ صحیح اور پائیدار مستقل اور اعلیٰ معیار اقدار تو خود انسان ہے۔ ہر وہ چیز تصدیق یا قید جو اس کے جبلتی تقاضوں یا وقتی رجحانات کو پورا کرے وہی بہتر اور صحیح ہے اور یہی اس کی بھلائی اور برائی کا آخری اور قطعی معیار۔ ایک دن ایک مجلس میں بیٹھے ہوئے پروٹیگورس نے یہ کہہ دیا کہ میں نہیں جانتا کہ دیوتا موجود ہیں یا نہیں اور اگر ہیں تو ان کی صحیح ماہیت کیا ہے، ایسے علم کی تحصیل میں کئی رکاوٹیں ہیں، معاملہ خود غیر واضح ہے اور انسانی زندگی کی مدت بالکل محدود۔ جب لوگوں کو اس بات کا علم ہوگا تو انہوں نے پروٹیگورس کا اتھنرزم میں رہنا پسند نہ کیا اور اسے مجبوراً شہر چھوڑ کر جان بچانی پڑی۔

اس گروہ کے بعض مفکرین کی غفلت کو مانتے ہوئے بھی یہ تسلیم کرنا پڑتا ہے کہ ان کی تعلیم سے یونان کی ذہنی زندگی میں ایک بہت خوفناک انقلاب پیدا ہو گیا۔ پڑائے تصورات اور عقائد ان کی عقلی تنقید کے سامنے مسزنگوں ہو چکے تھے لیکن اس تحریر ہی عمل کے بعد ان کے ہاتھوں کسی تہیہ کا سنگ بنیاد نہ رکھا جاسکا اور اس نے اعلیٰ طبقوں نے ان کے کام پر بہت زبردست تنقید کی۔ جمہوریت میں اس نے سوسطائی اساتذہ کی مثال ایک ایسے شخص سے دی ہے جس نے تجربہ سے ایک خوفناک وحشی جانور کی عادات اور ضروریات کا علم حاصل کر لیا ہو جس کو معلوم ہو چکا ہو کہ کب اس کے نزدیک آنا مناسب ہے، کون سی کواڑ سے وہ جانور طیش میں آتا ہے اور

ان سے وہ سکون حاصل کرتا ہے اور اس کی مختلف آوازوں کا کیا مفہوم ہے حاصل کرنے کے بعد اس نے اس کو حکمت کا نام دینا شروع کیا اور دوسرے اس کی اہمیت بتا کر ان کو اس کے سیکنے کی ترغیب دی۔ ہر وہ چیز بافضل و وحشی جانور خوش ہوتا ہوا اس کے نزدیک صحیح اور درست ہے اور ہر وہ چیز سے وہ ناخوش ہو غلط اور نادرست۔ اگرچہ وہ اس سے بالکل ناواقف ہے کہ کون سے افعال حقیقی طور پر صحیح ہیں اور کون سے غلط یہی حالت کے خیال میں سونسطائیوں کی ہے جو عوام کی ہر جائز اور ناجائز خواہش کو کو ہی اخلاقی عمل قرار دیتے ہیں۔

یہ ماحول میں سقوط طے اپنی فکری زندگی کا آغاز کیا اور حالات کے مطابق اپنی توجہ خارجی کائنات کے مسائل کی طرف رہی۔ افلاطون نے اپنی کتاب میں سقوط کی ذہنی تاریخ اس کے اپنے الفاظ میں یوں بیان کی ہے جب میں تو مجھے اس حکمت کے حصول کے لیے حدود و لوہہ تھا جس کو علم طبیعی کہا جاتا ہے۔

ال میں ہر چیز کی علت معلوم کرنا ایک بلند ترین مشغلہ تھا۔ ایک چیز کیوں اور وہیں آتی ہے، کیوں فنا ہوتی اور کیوں قائم رہتی ہے؟ میرے ذہن میں ہر وقت پیدا ہوتے رہتے۔ کیا جاندار چیزوں کی ہئیت سروری اور گرمی کی ایک آمیزش سے معرض وجود میں آتی ہے؟ کیا ہماری قوت عقیدہ خون، ہوا یا آگ سے ہے؟ کیا ان میں سے کوئی چیز بھی اس قوت کی حقیقی علت نہیں بلکہ ہمارا بس سے ہیں شہنائی، مینائی اور سونگھنے کی حس پیدا ہوتی ہے؟ ان کے علاوہ ن اشياء کے فنا ہونے اور آسمان اور زمین کی تبدیلیوں پر غور کیا کرتا تھی دن میں اس نتیجہ پر پہنچا کہ میں ایسے مسائل پر غور و فکر کرتے اور ان کی کد تک اہمیت نہیں رکھتا۔ ان علوم کے مطالعہ سے مجھے اتنا اندھا کر دیا کہ میں ہر

۱۔ علم کو بھول گیا جو مجھے ان اشیاء کے متعلق پہلے معلوم تھا۔ نہ صرف یہ کہ میں بھول گیا بلکہ مجھے بہت کچھ بھلنا پڑا۔ مثلاً ایک انسان کی جسمانی نشوونما کے متعلق میرے یقین تھا کہ غذا کے باعث ہمارے گوشت پرست اور ہڈیوں میں اضافہ ہوتا ہے۔ اسی طرح جب میں کسی لمبے اور چھوٹے قد کے آدمیوں کو دیکھتا تو مجھے یقین تھا کہ ایک دوسرے سے ایک اینچ یا چار اینچ بڑا ہے۔ لیکن اب یہ حالت ہے کہ ان میں سے کسی چیز کی صحیح علت کا مجھے یقین نہیں رہا۔ اگر ایک میں ایک جمع کیا جائے تو مجھے یقین نہیں کہ وہ ہندسہ ایک جس میں دو سر ہندسہ ایک جمع کیا گیا ہے دو بن جاتا ہے یا نہیں۔ اب میں نہیں سمجھ سکتا کہ جب ایک میں ایک جمع کیا جائے تو کیسے وہ دونوں مل کر دو بن جاتے ہیں۔ میں اس ذہنی کشمکش اور الجھن میں مبتلا رہا۔ ایک دن میں نے ایک شخص کی زبان سے سنا کہ اس نے انکسائغورس کی کتاب پڑھی جس میں مذکور تھا کہ کائنات کی ہر چیز کی علت غائی اور ان میں ترتیب و انتظام پیدا کرنے والا نفس ہے۔ یہ سن کر مجھے کچھ تشفی سی ہوئی اور مجھے محسوس ہوا کہ نفس کا علت غائی ہونا صحیح ہے کیونکہ اگر کائنات کا تمام نظام نفس کے ہاتھوں میں ہے تو یقیناً یہ نظام بہترین ہوگا۔ پس اگر ہم کسی شے کی پیدائش یا فنا یا وجود کی علت معلوم کرنا چاہیں تو ہمیں دیکھنا ہوگا کہ اس شے کے وجود، غن، او معمول کا بہترین طریقہ کون سا ہے۔ آدمی کو چاہئے کہ وہ سوچے کہ اس کے لئے کون سا طریقہ بہترین ہے اور اسی سے مستنبط ہوگا کہ وہ بری چیزوں سے واقف ہو جائے گا۔ میں ان باتوں کو سوچ کر بہت خوش ہوا مجھے محسوس ہوا کہ انکسائغورس کا یہ اصول تشریح علل اشیاء میرے ذوق و مزاج کے مطابق ہے مجھے

۱۔ ان فقرات میں مستطراپنے زمانہ کے طبعی فلاسفہ کے اختلافات اور دینیوں کی مشہور ریاضیاتی تضادیات کی طرف اشارہ کر رہا ہے۔

توقع پیدا ہوئی کہ وہ بتا سکے گا کہ آیا زمین گول ہے یا چوڑی چوٹی۔ پھر علت و ضرورت کی تشریح ہوگی اور اس کے بعد بتایا جائے گا کہ کونسی چیز بہترین ہے اور یہ کہ جو شکل بھی زمین کی ہے وہ بہترین ہی ہوگی۔ اس طرح میرے ذہن میں سورج، چاند، سیاروں، ان کی گردش اور مختلف رفتاروں کے متعلق کئی سوالات پیدا ہوئے اور مجھے یہ توقع تھی کہ انکساغورس کے ہاں ان تمام چیزوں کے متعلق ان کے مختلف اعمال کی وجوہات کی تشریح ہوگی۔ میرا خیال تھا کہ وہ ہر ہر چیز کی علت اور پھر تمام کائنات کی علت بیان کرنے کے بعد تفصیل سے اس چیز کی بحث کریگا کہ ہر ایک کیلئے کیا بہترین منزل و مقصد ہے اور وہ کس بلند مقصد کے لئے عالم وجود میں آئی۔ ان مختلف تصورات و توقعات کو ذہن میں رکھتے ہوئے میں نے اس کی کتابوں کا مطالعہ بہت ذوق و شوق سے شروع کیا تا کہ معلوم کر سکوں کہ بہترین اور بدترین لائحہ عمل کیا کیا ہیں۔ لیکن اسے میرے دوست میری تمام اُمیدیں خاک میں مل گئیں جب میں نے دیکھا کہ مصنف نے نفس کا ذکر تو ضرور کیا ہے لیکن سوالات اور مسائل کے حل میں اس نے اس اصول کو استعمال نہیں کیا اور نظام کائنات کی تشریح میں کسی علت کا ذکر نہیں کیا۔ اس نے جن علتوں کا ذکر کیا وہ وہی تھیں جو ان فلاسفے استعمال کی تھیں جو اس سے ماقبل موجود تھے داو جن کو ماد میں کہا جاتا ہے، مثلاً ہوا، ایتھر، پانی وغیرہ۔۔۔ اس مایوسی کے بعد سقراط نے فیصلہ کیا کہ علم طبیعیات پر اپنی توجہ مرکوز کرنا حالات کی نزاکت کو مد نظر رکھتے ہوئے مناسب نہ ہوگا۔ لوگوں میں ذہنی طور پر ایک ایسی بے راہ روی پیدا ہو چکی ہے کہ کسی اصول پر اتفاق ممکن نہیں، لوگوں کے دلوں میں میکی اور بدمی، اخلاقی اور مذہبی اقدار کی اہمیت ختم ہو چکی ہے۔ پرانے محائما و قدیم روایات اپنی قیمت کھو بیٹھے ہیں۔ اس لئے سقراط نے فیصلہ کیا کہ طبعی مسائل کو ترک کر کے خالص نفسیاتی اور اخلاقی مسائل کی طرف توجہ کرنا ضروری ہے

تاکہ اس عبوری دور میں لوگوں کے ذہن صاف ستھرے ہو سکیں متعدد تاریخی شہادتوں سے ثابت ہوتا ہے کہ سقراط اپنے عصری تعارضوں سے مجبور ہو کر دونوں محسم کی تحریکوں میں شامل تھا۔ وہ خالص طبعی اور با بعد الطبعی مسائل میں بھی اسی طرح انہماک رکھتا تھا جس طرح اخلاقی اور مذہبی مسائل میں اور اس کی شہرت بہ حیثیت ایک حکیم کے کافی دور دراز تک پہنچ چکی تھی۔

ایک روایت کے بموجب سقراط ایک طرح کی صوفیانہ جماعت کا سردار بھی تھا جہاں علم و حکمت کے علاوہ عملی زہدانہ زندگی بسر کی جاتی تھی اور جہاں انسانی روح کے متعلق عجیب و غریب قسم کے نظریات کا درس دیا جاتا تھا۔ عجیب و غریب اس لئے کہ اس زمانے میں یونانیوں کے ہاں روح کے متعلق کوئی تصور موجود نہ تھا اور جو کچھ تھا وہ محض مادی نظریات کی پیداوار تھی۔ زینوفون کی روایت کے مطابق ایتمنٹر میں ایک سوفسطائی اینٹی فون نے سقراط کے اس حلقے کے خلاف ایک طرح کا قلبی جہاد کر رکھا تھا اور سقراط کے کئی شاگردوں کو اس حلقے سے توڑنے کی کوشش میں مصروف رہا۔ ان اعتراضات میں سے چند یہ تھے کہ لوگوں کی اور خاص کر سقراط کی زندگی ایسی زہدانہ تھی کہ شاید علام بھی اس کو پسند نہ کریں۔ وہ ایک کوٹا گریموں اور سردیوں میں پہنتا جو بالکل پشما ہوا ہوتا اس کے گلے میں قمیض ہوتی نہ پاؤں میں جوتی۔ اس حلقے کی زندگی کا نقشہ زینوفون نے سقراط کے الفاظ میں یوں کھینچا ہے: "میں اور میرے رفیق مل کر قدیم علماء و حکماء کی کتابوں کا مطالعہ کرتے ہیں جو ہمارے پاس محفوظ ہیں۔ ان حکمت کے خزانوں میں سے ہم گہرائے نایاب حاصل کرتے ہیں اور آپس میں غور و فکر سے ان کے مطالب سے بہرہ اندوز ہوتے ہیں۔" مغربی مؤرخین فلسفہ نے سقراط کی زندگی کے اس پہلو کو

جاگر کرنے کی کبھی کوشش نہیں کی۔ سوال یہ ہے کہ یہ کتابیں کون سی تھیں؟ انسائیکلو پیڈیا مذہب اور اخلاق نے جو عبارت زیرِ عنوان سے نقل کی ہے اس میں الفاظِ ڈو خائرِ امت جو پائیسویں مجلدات میں مندرج تھے، ”موجود ہیں جن سے اندازہ ہوتا ہے کہ مایہ مصری حکماء یا فیثا غورث کی تصانیف ہوں لیکن کیا یہ ممکن نہیں کہ یہ اسرائیلی بیاد کے صحیفے ہوں؟ چونکہ مغربی مصنفین کی کوشش یہی رہی ہے کہ کسی نہ کسی طرح ثابت کیا جائے کہ سقراط نے اپنی حکمت و دانائی کو بلا واسطہ لوگوں کے سامنے پیش کیا اور وہ اپنے کسی پیشرو سے کسی طرح بھی متاثر نہیں ہوا تھا، اسی لئے انہوں نے اس معاملے میں اکثر سکوت اختیار کیا ہے۔ لیکن سقراط کی زندگی کے ایک دوسرے قصبے سے جس کی طرف افلاطون کی کتابوں میں اشارات موجود ہیں یہ تصدیق ہوتی ہے کہ سقراط محض ایک فلسفی نہ تھا بلکہ وہ الہام سے بھی نوازا گیا تھا اور اس کی قلبی ردات محض ایک خشک فلسفی کی سی نہ تھی بلکہ اس میں کشف و وجدان، الہام و وحی کی پوری آمیزش تھی اس سلسلے میں سب سے اہم شہادت جو ہمیں ملتی ہے وہ تھوولا نظریہ توحید ہے۔ اگرچہ اس کے ہاں لفظ ”خدا“ جمع کی حالت میں ملتا ہے لیکن جہاں میں اس نے ڈیوتاؤں کا لفظ استعمال کیلئے وہاں اس سے مراد عوام کے مشابہہ تعلقات کی تشریح ہے اور ان کے نظریات کی ترجمانی ہے۔ لیکن جہاں سقراط صرف بے ذاتی رجحانات کا ذکر کرتا ہے وہاں وہ لفظ خدا واحد میں استعمال کرتا ہے۔ ڈاکٹر برلے اپنی کتاب سقراط اور سقراطی مکتب فکر میں اس چیز کو تسلیم کیا ہے کہ اگرچہ سقراط سے پہلے یونانیوں کے ہاں توحید کے دھندے تصورات موجود تھے لیکن سقراط وہ پہلا شخص ہے جس نے کثرت پرستی اور شرک کے خلاف خدائے واحد اور توحید خالص تصور پیش کیا۔ افلاطون کی ایک کتاب ایتمی فرون ”میں سقراط خود بیان

۱۔ سقراط اور سقراطی مکتب فکر صفحات ۱۷۵-۱۷۶۔ اس کے علاوہ (باقی اگلے صفحہ پر)

کرتاہے کہ اس کے نزدیک یونانی حتمیاتی کہانیاں جن میں دیوتاؤں کے قصے موجود ہیں بالکل لغو، بے معنی اور غلط ہیں اور اس نے کثرت پرستی اور شرک کے خلاف جو جہاد کیا، اس کے باعث عوام اس سے بہت ناراض ہیں۔

عام طور پر سقراط کی زندگی کے وجدانی پہلو پر بہت کم توجہ کی گئی ہے لیکن حقیقت یہی ایک پہلو ہے جس سے یونانی فلسفے کی خالص عقلیت کی تشریح کی جاسکتی ہے۔ افلاطون نے اپنی کتاب ”سیمپوزیم“ میں سقراط کے اس پہلو پر اس کے ایک دوسرے شاگرد السیمیڈیز کی زبانی کافی روشنی ڈالی ہے۔ السیمیڈیز بیان کرتا ہے کہ سقراط کے افلاطون وہ سحر اور جادو ہے جو کسی موسیقار کے گانے میں بھی نہیں۔ جو شخص بھی اس کی باتوں کو بلا واسطہ یا بالواسطہ سن پاتا ہے اس کا دل بے قابو ہو جاتا ہے اور اثر لئے بغیر نہیں رہتا۔ میرا دل اچھلنے لگتا ہے اور میری آنکھوں سے آنسو بہ نکلتے ہیں اور یہ حالت صرف میرے ساتھ مخصوص نہیں بلکہ ہر شخص کا تجربہ بالکل ایسا ہی ہے۔ میں نے پرکھ کر اور دوسرے غلیبوں کی باتیں سنی ہیں اور اگرچہ میں یہ کہہ سکتا ہوں کہ ان کی تقریریں بہت بلند اور شاندار ہوتی تھیں لیکن ان کے سننے سے میرے دل کی یہ حالت نہ ہوتی تھی، نہ میری روح میں کوئی ارتعاش پیدا ہوتا اور نہ مجھے اپنی اخلاقی کم مائیگی کا کبھی احساس پیدا ہوتا لیکن اس سقراط نے میری ذہنی حالت میں اتنا انقلاب پیدا کر دیا ہے کہ میں اپنی موجودہ طرز زندگی کو کسی حالت میں برقرار نہیں رکھ سکتا۔ اگر میں

(بقیہ نوٹ صفحہ ۲۴۷، دیکھیے صفحہ ۷۶، افٹ نوٹ ۳ جہاں ڈاکٹر زیلینے ایک ناقد کی رائے کی تردید کی ہے اس ناقد کا کہنا یہ تھا کہ سقراط نے اپنے زمانے کے مشرکانہ عقائد کو عوام کے لئے رہنے دیا حالانکہ وہ خود توحید کا فائل تھا۔ ڈاکٹر زیلین کا خیال ہے کہ یہ نظریہ سقراط کی زندگی کے عام رجحان کو دیکھ کر کے خلاف ہے جس چیز کو سقراط نے صحیح پایا اس نے بلا لوثہ لائٹ اس کی تبلیغ کی۔

اپنے کانوں کو اس کے الفاظ سننے سے بند کر لوں اور اس سے دھڑ بھگنے میں کامیاب نہ
ہوں گا تو مجھے معلوم ہو گیا کہ میں اپنی ساری پھراس کے پاؤں سے وابستہ ہو کر گڑاؤں
کیونکہ اس کی موجودگی اور اس کے الفاظ میرے دل میں یہ احساس پیدا کرتے ہیں کہ مجھے
اپنی زندگی اس بیچ پر نہیں گزارنی چاہئے، مجھے اپنی روحانی زندگی سے بے اعتنائی
نہیں برتنی چاہئے اور اپنے شہر کے باشندوں کی فلاح و بہبود میں جھپک رہنا چاہئے۔ یہی ایک
شخص ہے جو میرے دل میں نہایت اور شرم کا احساس پیدا کرتا ہے۔ میں جانتا ہوں
کہ میرے پاس اس کی باتوں کا کوئی جواب نہیں، نہ یہ جرات ہے کہ میں کہہ سکوں کہ
جو کچھ کہتا ہے وہ مجھے نہیں کرنا چاہئے۔ لیکن جب میں اس کی مجلس سے اُٹھ جاتا
ہوں تو دنیا کی شہرت کا جذبہ میرے دل پر قابو پا لیتا ہے اور میں پھر اس دلدل میں
پھنس جاتا ہوں جس سے نکلنے کے لئے وہ کوشش کرتا ہے۔ اس کے بعد وہ سقراط
کی غیر معمولی جسمانی اور ذہنی قوت برداشت کی مثالیں دینے کے بعد ایک عجیب و
غریب واقعے کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ ایک دفعہ سقراط ایک مسئلے پر غور و فکر کر رہا
تھا اور اس کا کوئی حل اس کے ذہن میں نہ آیا۔ اس سوچ میں وہ ایک جگہ کھڑا
تھا صبح سے دوپہر ہو گئی اور وہ اپنی جگہ بالکل ساکن و جامد کھڑا رہا۔ لوگوں میں یہ بات
پھیل گئی اور وہ اسے دیکھنے کے لئے جمع ہو گئے لیکن سقراط اس تمام ماحول سے بے خبر
وہیں کھڑا رہا، یوں معلوم ہوتا تھا کہ گویا وہ دنیا و مافیہا سے بالکل بے نیاز و بے خبر ہے۔
لوگ بیٹھے رہے، رات آئی اور گزرت گئی اور وہ وہاں بالکل بے حس و حرکت کھڑا رہا۔
صبح ہوئی تو وہ اپنی جگہ سے ہلے، سورج کے نکلنے پر اس نے ناراواکی اور اپنے راستے پر پہلید

یہ تمام واقعات صاف صاف اس چیز کی غمازی کرتے ہیں کہ سقراط کی زندگی محض خشک عقلی فلسفی کی سی نہیں تھی بلکہ اس میں قلبی واردات و کشف و وجدان کا پورا حصہ شامل تھا۔

”پالوجی“ میں افلاطون نے سقراط کی زندگی کے ایک اور دلچسپ پہلو پر روشنی ڈالی ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ سقراط کے سامنے اپنی قوم کی اخلاقی اور مذہبی زندگی کی اصلاح کا ایک مثبت اور ایمانی پروگرام تھا جس کی ابتدا ایک معمولی واقعہ سے ہوئی۔ سقراط کے ایک شاگرد نے پالودیوتا کے مندر کی ایک کاہنہ سے سوال کیا: کیا اس وقت سقراط سے بڑھ کر کوئی دانا حکیم موجود ہے؟ کاہنہ نے جواب دیا کہ نہیں۔ اب سقراط کے سامنے ایک عجیب الجھن تھی۔ وہ جانتا تھا کہ وہ دانا نہیں اور کاہنہ کا جواب بھی غلط نہیں ہو سکتا۔ اس تضاد کو کیسے رفع کیا جائے؟ اس الجھن کو حل کرنے کے لئے اس نے مختلف آدمیوں سے ملنا شروع کیا جو اپنی دانائی کے لئے مشہور تھے۔ سب سے پہلے وہ ایک سیاست دان کے پاس پہنچا لیکن گفتگو کے بعد وہ اس نتیجے پر پہنچا کہ اگرچہ اکثر لوگ اور وہ خود بھی اس وہم میں مبتلا تھے کہ وہ دانا ہے لیکن درحقیقت وہ دانائی سے کوسوں دور تھا۔ اس کے بعد وہ اس نتیجے پر پہنچا کہ میں اس سے زیادہ دانا ہوں، ہم میں سے کوئی بھی نہیں جانتا کہ نیکی کیلئے کیا ہے۔ وہ نہ جانتے ہوئے اس خیال کو دل میں جگہ دے ہوئے ہے کہ وہ جانتا ہے اور میں نہ جانتے ہوئے اپنی جہالت سے پوری طرح واقف ہوں۔ اس طرح وہ کئی آدمیوں سے ملتا رہا لیکن اگرچہ اس کام کی وجہ سے بہت سے لوگ اس کے دشمن ہو گئے تاہم اس کے سامنے اس کے اپنے الفاظ میں خدا کا فرمان سب سے بالا تھا اور وہ ہر خطرہ مول لینے کے لئے تیار تھا کیونکہ خدا کے حکم کی تابعداری اس پر فرض تھی۔ اس نے شاعروں اور کاروباری آدمیوں، کاریگروں سب کو سنا لیا لیکن نتیجہ ہر حالت میں وہی تھا۔ اس شخص

کے بعد اس کے تاثرات کو میں اس کے اپنے الفاظ میں بیان کرتا ہوں: اس مسلسل بحث و مکالمات سے بہت سے لوگ میرے خلاف ہو گئے اور ان کے دل میں میرے متعلق نفرت و بغض و حسد کے جذبات پیدا ہو گئے۔ انہوں نے میرے خلاف غلط الزامات لگائے ہیں۔ تراشنی شروع کیں۔ مجھے طبعی فلسفی (مادیت پرست) اور موصفائی کے لقب دئے گئے۔ جہاں کہیں اور جب کبھی میں نے لوگوں کے دعوئے و انائی کی قلعی کھولی تو سننے والوں نے عموماً یہی تاثر لیا کہ میں ان معاملات میں ان سبک زیادہ دانا ہوں لیکن میرے دوستو میرا یقین ہے کہ صرف خدا ہی دانا و حکیم ہے اور اس کا ہنہ کی زبان سے جو افکار ادا ہوئے ہیں ان کا مطلب صرف یہ ہے کہ انسانوں کا دانا ئی کا دعویٰ بے معنی ہے ان الفاظ کا مطلب یہ بالکل نہیں کہ سقراط دانا ہے۔ اس نے صرف میرے نام کو بطور مثال استعمال کیا گو یا کہ کہنا یہ تھا کہ تم میں سے صرف وہی شخص دانا ہے جو سقراط کی طرح جانتا ہو کہ دانا ئی اور حکمت کا دعویٰ بیج ہے۔ اس لئے میں اب بھی لوگوں سے ملتا اور گفتگو کرتا ہوں تاکہ خدا کے حکم کے مطابق میں اس کی عقلی حیثیت کا مطالعہ کر سکوں جہاں کہیں مجھے محسوس ہوتا ہے کہ کوئی شخص دانا نہیں تو میں خدا کی طرف سے اس کو سمجھاتا ہوں کہ وہ دانا نہیں۔ میں اس فرض میں اتنا متہلک ہوں کہ میرے پاس سیاسی اور انتظامی امور میں دخل دینے یا اپنے خاندانی اور نجی معاملات کی طرف توجہ کرنے کا کوئی وقت نہیں۔ میں خدا کی خدمت کے سزا نجام دینے کے باعث غربت و افلاس کی انتہائی حالت میں مبتلا ہوں۔

اس تمام بیان سے ایک چیز واضح ہو جاتی ہے کہ دنیا کے لوگ سب کچھ جانتے ہوئے بھی اپنی حقیقی فلاح و بہبود، اپنی روحانی زندگی کے تقاضوں، اپنے اخلاقی فرائض

سے بالکل بے پروا اور جاہل ہیں صرف جاہل بکران کی اہمیت سے بھی بے خبر ہیں سقراط کی برتری اس میں مضمر ہے کہ وہ ان دونوں حقیقتوں سے پوری طرح باخبر ہے اور اس کی زندگی کا مقصد و حید یہی ہے کہ لوگوں کو بلند اخلاقی زندگی بسر کرنے کی ترغیب دے۔ سقراط نے دعویٰ کیا ہے کہ اسے اس فرض پر خدا کی طرف سے محمود کیا گیا ہے اور اس نے ہمیشہ اس کی ادائیگی میں پوری پوری کوشش کی۔ اپالوجی کے مطالعہ کرنے سے یہ حقیقت بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ سقراط کی صحیح پوزیشن ایک فلسفی سے بڑھ کر ایک ہادی اور مامود من اللہ کی ہے۔ اس کی تائید میں میں اپالوجی سے مختلف اقتباسات پیش کرتا ہوں :

”جو کچھ بھی انسان کا فرض ہو خواہ اس نے اسے خود اپنی مرضی سے اختیار کیا ہو یا اس کو اس کا حکم دیا گیا ہو اس کی ادائیگی ضروری ہے خواہ اس میں جان کا خطرہ ہی کیوں نہ ہو۔ ایسے حالات میں یہ بات کتنی بُری ہوگی کہ میں موت کے ڈر سے اپنے فرض سے روگردانی کروں جیسا کہ میرا یقین ہے کہ خود خدا نے مجھے یہ فرض مسونہ ہے کہ میں اپنی ساری زندگی حکمت کی تلاش میں صرف کر دوں اور اس مقصد کیلئے اپنے اور دوسروں کے دلوں کو ٹوٹا رہوں“ (۲۸-۲۹)

”اے ایٹھنز کے باشندو! تمہاری قدرومنزلت میرے دل میں بہت ہے۔ لیکن اس کے باوجود تمہارے مقابلے پر میں خدا کے حکم کی تعمیل کرنے کو ترجیح دوں گا۔ جب تک میری جان میں جان ہے میں حکمت سے اور تمہیں راستی کے طریقے پر چلنے کی ہدایت کرنے سے کبھی باز نہیں آسکتا۔ میں آخر دم تک تمہیں یہ کہتا رہوں گا: کیا تم دولت، عزت اور شہرت حاصل کرنے سے باز نہیں آؤ گے اور کیا حکمت، صداقت اور اپنی روجوں کی تکمیل کے جذبات تمہارے دلوں میں پیدا نہ ہونگے؟ یہ میں ہر شخص سے کہتا رہوں گا وہ جو ان ہویا بوڑھایا بچہ یہ سمجھ رکھو کہ خدا نے مجھے یہ کام

کرنے کا حکم دیا ہے۔“ (۲۹-۳۰)

اگر تم نے مجھے موت کے گھاٹ اُتار دیا تو تمہیں میرے جیسا انسان کسان سے دستیاب نہیں ہو سکتا۔ خدا نے مجھ اس شہر پر حملہ کرنے کے لئے بھیجا ہے تم یوں سمجھو کہ یہ شہر گویا ایک بہترین نسل کا گھوڑا ہے جو بے قسمی سے سستی اور کاہلی کا شکار ہو چکا ہے۔ میرا کام اس مکتی کی طرح ہے جو اسے ہر طرف سے کاٹی اور ستاتی ہے تاکہ اسے حرکت کرنے پر مجبور کرے۔ میں ہی وہ مکھی ہوں جسے خدا نے تمہاری طرف بھیجا ہے۔“ (۳۰)

”یہ یاد رکھو کہ یہ خدا ہے جس نے مجھے تمہارے شہر میں بھیجا ہے۔ اگر تم یہ خیال کرو کہ یہ فرض میں نے خود اپنے ذمے لیا ہے تو تم خوب سمجھ سکتے ہو کہ کوئی انسان بھی محض اپنے ذاتی رجحان کی بنا پر کوئی ایسا اقدام نہیں کر سکتا جس سے اس کے مفادات کو نقصان پہنچے۔ مثلاً میں نے جب سے اس فرض کی ادائیگی کا کام شروع کیا ہے اس وقت سے کہ آج تک میرے تمام معاملات خراب ہو چکے ہیں۔ میں نے اپنے تمام نجی کاموں سے بے نیاز ہو کر اپنا سارا وقت تم لوگوں کو راہ ہدایت کی طرف ترغیب دینے میں صرف کر دیا ہے۔ میں نے یہ فرض ایک بڑے بھائی یا باپ کی حیثیت سے سرانجام دیا ہے۔ کیا مجھے اس کام سے کوئی فائدہ ہوا ہے یا کیا میں نے اس تبلیغ کا کوئی معاوضہ تم سے طلب کیا ہے؟“ (۳۱)

”تم یہ کہتے ہو کہ میں شہر کے سیاسی معاملات میں دخل نہیں دیتا اس کی وجہ یہ ہے کہ مجھے خدا کی طرف سے ایک محنت یا نشانی (آیت) پہنچنے سے حاصل ہے۔ یہ ایک (عظیم)، آواز ہے جو مجھے ایک خاص قدم اٹھانے سے روک دیتی ہے اگرچہ کسی یا عبادی قدم اٹھانے کی طرف رہنمائی نہیں کرتی۔ یہ آواز مجھے سیاسی معاملات میں دخل

ملنے زینوفون کی رائے اس کے برعکس یہ ہے کہ یہ آواز سلبی اور ایجابی دونوں طرح کی ہدایت دیتی تھی۔ دیکھئے انسائیکلو پیڈیا مذاہب و اخلاق جلد ۱ صفحہ ۶۷۰ ب

دینے سے منع کرتی ہے۔ اگر میں دخل دیتا اور نا انصافی اور ظلم کے خلاف آواز اٹھاتا تو بدلتوں کا میں محکم ہوتا۔ اس لئے اس شخص کے لئے جو انصاف اور عدل کا پھل قائم کرنا چاہتا ہو اس کے لئے ناگزیر ہے کہ وہ میری طرح سیاسی زندگی سے الگ تھلک رہے“ (۳۱ ر ۳۲)

”مجھے موت سے کوئی ڈر اور خوف نہیں لیکن خدا کے قوانین کی خلاف ورزی کرنے سے مجھے بڑا ڈر ہے“ (۳۲)

”خدا لوگوں کو خوابوں اور دیگر ذریعوں سے اپنی رضا کی اطلاع دیتا رہتا ہے“ (۳۳)

پالوجی کے آخر میں افلاطون نے سقراط کی زبان سے موت کے بعد انسانی حالت کا ذکر جمیرا ہے۔ سقراط کے خیال میں موت کوئی بُری چیز نہیں بلکہ اچھی ہے۔ موت کے متعلق دو مختلف رائیں ہو سکتی ہیں۔ (ا) موت ایک مسلسل اور نہ ختم ہونے والا سکون ہے جس کے بعد دوبارہ جی اٹھنا ممکن نہیں۔ اگر یہ رائے درست ہو تو پھر موت سے بہتر سکون کہاں حاصل ہو سکتا ہے۔ (ب) اگر موت کے بعد ایک اور زندگی ہے جیسا کہ عام طور پر تسلیم کیا جاتا ہے اور جس کو سقراط اپنی ذاتی رائے کے طور پر پیش کرتے تھے تو ایک نیک آدمی کے لئے اس زندگی میں داخل ہونے اور قدیم زمانے کی عظیم انسان ہستیوں کی صحبت کی خوش نصیبی حاصل کرنے سے بہتر اور کون سی چیز ہو سکتی ہے؟ ان ہر دو حالتوں میں سقراط کے نزدیک موت اچھائی اور بہتری ہی کا راستہ ہے۔

نہ اسی ڈر کو قرآن نے تقویٰ کا نام دیا ہے۔

۱۱۰ دیکھئے ٹیلر کی کتاب سقراط صفحہ ۱۲۰۔

لیکن ایک دوسری کتاب فیثودہ میں سقراط نہ صرف روح کی ازلیت اور
ابدیت کی حمایت میں مختلف دلائل پیش کرتا ہے بلکہ جنت و دوزخ کا ایک ظاہری نقشہ
بھی کھینچتا ہے جہاں نیک اور بد اشخاص کے ساتھ ان کے اعمال کے مطابق سلوک ہوگا۔
سقراط کو اس کا دعویٰ نہیں کہ جو تفصیلی بیان اس نے جنت و جہنم کا دیا ہے وہ غلط
نظائر مت ہے لیکن اس بات پر اس کو پورا یقین ہے کہ سزا اور جزا ضرور ہوگی۔ موت
انسانی زندگی کا انجام نہیں اور نہ نمرے لوگوں کی برائیاں مرنے کے بعد ختم ہو جائیں گی۔
اس لئے ہر انسان کے لئے یہ سوال بہت اہم ہو جاتا ہے کہ وہ کس طرح کی زندگی بسر
کرے۔ تمام مذاہب میں خدا، حیات بعد الموت اور روح کی بقا کے مسائل کو اخلاقی
اور مذہبی زندگی کی بنیاد تسلیم کیا گیا ہے اور یہی تینوں مسائل سقراط کے ہاں موجود
ہیں اور ان کی بنیاد پر ہی تمام اخلاقی مسائل کی تعمیر کی گئی ہے اور آخرت کا جو نقشہ
سقراط نے پیش کیا ہے اس کے متعلق خود جو ویٹ کا خیال یہ ہے کہ یہاں معلوم ہوتا
ہے کہ گویا اس نے زرتشت کے تعویذات و عقائد کا چربہ آتا رہا ہے جہاں کہیں سزا
اور جزا کے تصور ملتے ہیں ان کا بیان آریسی عقائد سے اتنا مشابہ ہے کہ پتہ چلا نہیں
رہ سکا۔

تاریخ فلسفہ کی کتابوں میں یہ بحث کی گئی ہے کہ آیا سقراط ایک فلسفی تھا یا
اخلاقی مصلح اور دونوں گروہوں نے اپنے اپنے نقطہ نگاہ کی تائید میں دلائل پیش کئے
ہیں۔ اگر اخلاقی مصلح سے مراد محض ایسا شخص ہو جو اپنے زمانے کے چند رسوم اور
تصورات کی اصلاح سے زیادہ کوئی کام نہ کرے تو یقیناً سقراط کا درجہ ایسے شخص

سے بہت بلند وارفہ ہے، اور اگر فلسفی سے مراد محض عقل استدلالی کی مدد سے چند بنیادی تصورات کے مضمرات کو واضح کر کے ایک نظام عقلی کی تعمیر ہے تو یقیناً سقراط فلسفی بھی نہیں کہلا سکتا۔ ڈاکٹر زید کے نزدیک ایک فلسفی کا مقام یہ ہے کہ وہ خالص علمی حیثیت سے عقلی اور اخلاقی مسائل کی چھان بین کرے۔ لیکن اگر اس کے طرز عمل سے عملی حیثیت سے اخلاقی اقدار کا پرچا ہو اور معاشرہ میں تبدیلی پیدا ہو تو اس کے خالص علمی مشاغل میں کوئی اثر نہیں ہوتا۔ اس حیثیت سے اگر دیکھا جائے تو ڈاکٹر زید کے نزدیک سقراط فلسفی کے معیار پر پورا اُترتا ہے۔ لیکن اگر اس اصول کو تسلیم کیا جائے کہ سقراط کا سارا مقصد محض علمی حیثیت سے چند تجربیدی تصورات اور اعیان و نظریات کی تنقید اور مروجہ عقائد کے تناقضات کی توضیح تھا تو پالوجی میں اس نے جس عظیم الشان مقصد کا ذکر کیا ہے جو اس کے ذمہ خود خدا نے سونپا تھا تو اس کی توجیح مشکل سے ہو سکتی ہے۔ کیا وہ روحانی ذمہ داری جس کا احساس سقراط کو اتنا شدید تھا کہ موت کی سزا بھی اس کو اپنے ارادے اور تبلیغ حق سے باز نہ رکھ سکی محض ایک خشک فلسفہ کے عالم کے ساتھ کوئی مناسبت رکھتی ہے؟ حقیقت صرف یہ معلوم ہوتی ہے کہ سقراط ایک عظیم الشان مفکر فلسفی، صوفی، درویش اور حیات نو کا پیغامبر تھا جس کے سامنے محض علمی اور فکری کاوشیں اور مسائل نہ تھے بلکہ ایک انسانی معاشرے کی تشکیل نو کا اہم سوال تھا۔ وہ ایک ایسا معاشرہ تھا جس میں کچھ لوگ محض مادیت کی طرف راغب ہو چکے تھے کچھ مشرکانہ عقائد و رسوم میں مبتلا۔ انہوں نے اپنی بد اخلاقی کا جواز خود دیوتاؤں کی غیر اخلاقی زندگی کا نقشہ کھینچ کر پیش کر دیا تھا اور کچھ وہ جنہوں نے مذہبی اور اخلاقی اقدار کو اضافی قرار دیکر انسان کی روحانی زندگی کو متزلزل کر دیا تھا ان سب عقلی اور ذہنی گمراہیوں کے ساتھ ساتھ سیاسی طور پر انہیں زندگی بالکل ذلیل و خوار ہو چکی تھی ایسے ماحول میں سقراط کا مقصد صرف یہ تھا کہ لوگوں کو ذہنی و قلبی غلامی سے آزاد کر دے اور انہیں اپنا

ہٹا دیا جائے، ان کے سامنے زندگی کے عملی مسائل کو ان کی پوری تابانگی سے پیش کیا جائے، تعصبات اور تعصبیت کی بجائے ان کی عقل عام اور قلب و نظر سے اپیل کی جائے تاکہ حق و باطل کی تمیز وہ خود کر سکیں۔ اس نے استدلال کا تار و پود بکھیر کر ایک منظم اور اثباتی نظریہ حیات لوگوں کے سامنے پیش کیا جس کی روشنی میں وہ اپنے اخلاقی اور روحانی مسائل کو خود حل کرنے کی اہلیت پیدا کر سکیں۔ اس مشکل کام میں اس کو خدا کی رہنمائی پر پورا یقین، اس فرض منصبی کی ادائیگی میں پورا انہماک تھا۔ اس کی اپنی زندگی بالکل سادہ اور پاکیزہ تھی، وہ ہر قسم کی دنیاوی اور جسمانی کششوں سے بے نیاز تھا۔ ایک دفعہ اس نے ایک نمائش میں بیشمار چیزوں کو دیکھ کر کہا: کتنی ہی چیزیں ہیں جن سے میں بے نیاز ہو کر زندگی بسر کر رہا ہوں۔ دولت، شہرت، عزت، سیاسی اقتدار اس کے سامنے بیچ اور بے معنی چیزیں تھیں اور یہی وہ صفات ہیں جو ایک حقیقی پیامبر کی زندگی کا طرہٴ اقیانوس ہو سکتی ہیں۔ اس کی زندگی کا مقصد علم و عمل، عقل و فکر، ذہن و قلب کی تطہیر تھا۔ اس نے لوگوں کے ذہنوں سے صدیوں کے تعصبات کا بوجھ اتار پھینکا اور علم خالص کے نور کی روشنی سے ان کے قلوب کو منور کرنے کی کوشش کی۔ اس نے ان کو اس چند روزہ زندگی کی ناپائیداری کا یقین دلا کر آخرت کی پائدار اور بہتر زندگی کا تصور دیا، جہاں ایک داناترین خدا کی عیال میں ان کے نیک و بد کا جائزہ لیا جائے والا ہے اور جس تصور کے بغیر کسی صحیح اخلاقی زندگی کی تعمیر ممکن نہیں۔

اس سلسلے میں ایک اور سوال بہت اہم ہے۔ عام طور پر ستقرطہ کے متعلق مشہور ہے کہ اس کا نقطہ نگاہ لادریوں یا متشککین کا سا تھا۔ جب کاہنہ کی رائے اسے معلوم ہوتی کہ ستقرطہ سب زیادہ دانا ہے تو اس نے اس کی توجیہ یوں کی کہ اس کی دانائی محض یہ ہے کہ وہ اپنی لاعلمی سے باخبر ہے ورنہ ایجابی علم نہ اس کے

پاس ہے اور نہ اور کسی کے پاس۔ لیکن اگر سقراط کی تمام زندگی کا غائر مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہو گا کہ اس کو لادریوں یا متشککین کی فہرست میں شامل کرنا بالکل غلط ہو گا۔ اگر اس کا مقصد محض مروجہ عقائد و رجحانات کی تنقید ہوتا، اگر اس کے سوالات کرنے کا مطلب محض لوگوں کے دلوں میں شکوک و شبہات پیدا کرنا ہوتا تو یقیناً علمی دنیا میں سقراط کی حیثیت سوفسطائی گروہ سے زیادہ نہ ہوتی اگرچہ اس کے دوران کے طریقہ کار میں سطحی مشابہت سے لوگ سقراط کو سوفسطائی گروہ میں شامل کرنے پر آمادہ نظر آتے تھے۔ اس نے بار بار اعلان کیا کہ نہ وہ کسی کا استاد ہے اور نہ کوئی اس کا شاگرد۔ اس کا کام صرف یہ ہے کہ اپنے دوستوں کے ساتھ محض تبادلہ خیال کرے ان میں اور اپنے آپ میں تحصیل علم کا جذبہ پیدا کرے۔ لاعلمی کا یہ اعلان یا جہالت کا اقرار علم کے وجود سے انکار کے مترادف نہیں۔ اس کا مطلب صرف دونوں کی ذہنی، قلبی اور داخلی زندگی کا مطالعہ اس کی کوتاہیوں کا اعتراف اور بہتر سے بہتر کی طرف ارتقائی جذبہ کا احساس پیدا کرنا ہے۔

اس کے ذہن میں چند تصورات تھے جو وہ اپنے ہم عصروں کے دلوں میں بٹھانا چاہتا تھا لیکن اس کی خواہش تھی کہ ان نظریات کو لوگوں کے کانوں میں ٹھونسنے کی بجائے عقلی استدلال کی مدد سے اس کے ذہن نشین کرائے۔ جہاں تک قدیم فلاسفہ طبیعات کا تعلق تھا سقراط نے ان کے نظریات و تشریحات کے متضاد نتائج کو سامنے رکھ کر اعلان کیا کہ ان کے پاس علم حقیقت موجود نہیں اور جس چیز کا دعویٰ وہ کرتے ہیں وہ بالکل غلط ہے۔ سوفسطائی گروہ نے انہی اختلافات کو بنیاد بنا کر صحیح علم کے وجود سے انکار کیا تھا لیکن سقراط اور ان میں یہ فرق ہے کہ انہوں نے اس لادریت کو ایک اصول بنا کر یہ فیصلہ کیا کہ ہر نظریہ حیات غیر یقینی یا دو قابلِ ریب ہے، لیکن اس کے برعکس سقراط لوگوں کو تحصیل علم کی دعوت دیتا تھا، اس کے

وجود کا مقرر تھا اور اسی نے اس نے اپنا اخلاقی نظریہ قائم کیا کہ صحیح علم ہی نیکی ہے اور جہالت بدی کے مترادف۔ اس نے موت کا سامنا کرتے ہوئے یہ اعلان کیا کہ غلطی کا ارتکاب کرنا یا خلی یا انسانی حاکم مطلق کے احکام کی خلاف ورزی کرنا میرے نزدیک ایک انتہائی شرمناک اور بدی کا فعل ہے۔ (اپالوجی ۲۹) یہ الفاظ کسی لادوری یا مشکک کے نہیں ہو سکتے، ان میں قطعیت اور یقین بالکل واضح اور نمایاں ہے۔

سقراط کے طریقہ کار پر مختلف زمانوں میں اعتراضات ہوتے رہے ہیں۔ نیپٹس نے سقراط اور افلاطون دونوں پر اعتراض کیا کہ ان کی وجہ سے حقیقی یونانی روح اور تمدن ہمیشہ کے لئے فنا ہو گئے۔ اس کا خیال تھا کہ سقراطی نقطہ نگاہ سے یونانی فلسفہ پر زوال آیا اور یونانی روح بالکل غائب ہو گئی۔ ان کے خیال میں جذبہ عشق کی بجائے عقل و فکر زندگی کی ہمہ گیری کے مقابلہ میں اخلاق اور نیکی قابل ترجیح تھے۔ انہوں نے عالم آخرت کا نظریہ پیش کیا، جو اس کی شہادت پر شکوک پیدا کئے، نیکی اور بدی کو مطلق مانا، اس مادی دنیا کے مقصدیات سے آنکھیں بند کر لیں اور اس طرح عیسائیت کے لئے راستہ ہموار کیا۔ کچھ اس سے ملتی جلتی تنقید اقبال کے ہاں بھی موجود ہے۔ اس نے سقراط کی بجائے افلاطون کو منتخب کیا اور اس پر الزام لگایا کہ اس نے اس کائنات رنگ و بو کو تسخیر کرنے کی تسلیم دینے کی بجائے ایک عالم بالا وغیرہ کو حقیقی تسلیم کرنا چاہا :

راہب اقل فلاطون حکیم از گروہ گو سفندار قدیم
ان تمام اعتراضات میں ایک چیز بالکل صحیح ہے کہ افلاطون نے اپنی کتاب

فیڈ میں جہاں سقراط کے ذہنی ارتقاء کا ذکر کیا اس میں لکھا ہے کہ اس نے طبعی فلاحہ کے متضاد تصورات سے گھبرا کر فیصلہ کیا کہ جب تک انسان کے علم و عرفان کی بنیاد درست نہ ہو محض کائنات کا علم اس کے قلب و نظر کی اصلاح نہیں کر سکتا۔ سقراط کے زمانے میں دو گروہ مشہور تھے۔ فلاسفہ طبیعیات اور سوفسطائی اور ان دونوں گروہوں کی علمی کاوشوں کا نتیجہ عملی طور پر اخلاقی اور مذہبی عقائد کی بیخ کنی کے سوا کچھ نہ تھا طبعی فلاسفہ آخر کار خالص مادیت کے علمبردار ہو کر رہ گئے اور انکسائٹز نے اگرچہ اصولِ نفس کو تسلیم کیا تھا لیکن کائنات کی تخلیق و ارتقاء مختلف اشیاء کے عدم وجود کی بحث کے دوران میں اس نے خالص طبعی اور مادی علل ہی پر بھروسہ کیا۔ سوفسطائی گروہ نے قدیم روایات و عقائد، اخلاقی اور روحانی اقدار، معاشری روابط اور خاندانی رشتوں کے بنیادی اصولوں کی تنصیح کر کے تمام یونانی معاشرہ پر کھڑی چلا دیا۔ ایسے نازک عبوری دور میں جبکہ مسلسل لڑائیوں سے قوم کی ذہنی، اخلاقی اور اقتصادی حالت بالکل بگڑ چکی تھی سقراط نے ایک پیغمبرانہ شان سے اپنی قوم کے صالح افراد سے اپیل کی کہ وہ خارجی کائنات کی گتھیاں سلجھانے کی بجائے اپنے نفس کے حیوانی رجحانات پر قابو پائیں، محض سلبی شکوک و اعتراضات میں الجھنے کی بجائے اپنی زندگی کے مثبت پہلوؤں پر اپنی توجہ مرکوز کریں۔ سیاسی ریشہ دوانیوں اور مسلسل لڑائیوں میں وقت ضائع کرنے کی بجائے اپنی قوت روح اور نفس کی تربیت میں صرف کریں۔ اسے نہ خارجی دنیا کے مسائل کی اہمیت سے انکار تھا اور نہ وہ اپنے معاشرے کے سیاسی مفادات سے غافل۔ اس نے کئی جنگوں میں حصہ لیا اور تمام معاصر شہادتوں سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اس نے تمام فوجیوں کے مقابل میں زیادہ قوت برداشت، زیادہ بہادری اور جرات، زیادہ استقلال اور پامردی کا ثبوت دیا۔ اس کا ذکر افلاطون نے اپالوجی

میں خود سقراط کی زبان سے اور سیمپوزیم میں سقراط کے مختلف دوستوں اور خاص کر
السیڈیز کی زبان میں تفصیل سے کیا ہے ایسے حالات میں سقراط پر خارجی دنیا کے
مسائل سے بے اعتنائی کا الزام یقیناً غلط ہے۔ نیٹیشے چونکہ جمہوری نظام کے خلاف
تھا اس لئے اس کے نزدیک سقراط کی آمرانہ نظام کی مخالفت یقیناً قابل اعتراض
نظر آتی ہے لیکن یہی سقراط کی خوبی اور عقلی دور بینی کا ثبوت ہے۔ خود اقبال نے
مغربی علوم پر جو تنقید کی ہے اگر اس کا غائر مطالعہ کیا جائے تو اس میں وہی نظریہ
کار فرما نظر آئے گا جو سقراط کے ہاں پایا جاتا ہے:

علم اشیاء خاک مارا کیا است آہ در افرنگ تاثیرش جداست
آہ از افرنگ و از آئین او آہ از اندیشہ لا دین او
ایک دوسری جگہ کہتے ہیں:

علم را بے سوز دل خوانی خست نور او تاریکی بحسرو بر است
دل اگر بندد بہ حق پیغمبری است و رزق بیگانہ گرد کا فری است

اگرچہ کائنات خارجی کا علم جس سے انسان تسخیرِ فطرت کر لیتا ہے اپنی جگہ
ضروری اور فائدہ مند ہے لیکن اس کے نتائج مغرب کی سرزمین میں اخلاقی اور
روحانی زندگی کے لئے سر تاپا نقصان دہ ثابت ہوئے۔ اس کی وجہ صرف یہ ہے
کہ اس علم میں سوزِ دل موجود نہیں یہی اور بالکل یہی اعتراض سقراط نے اپنے
سے پہلے بعضی فلاسفہ کے کائناتی علم پر کیا تھا۔ ان کے تمام علوم کا سرمایہ خدا،
روح، آخرت اور اخلاقی اقدار سے انکار تھا۔ معاشرتی زندگی کا توازن قائم کرنے
کے لئے سقراط کے پاس اس کے سوا اور کوئی راستہ نہ تھا کہ وہ اپنے ہم عصروں
کے ذہن میں اس حقیقت کی اہمیت بٹھا دے کہ جب تک ان کی نگاہ میں پاکیزگی
ان کے قلب میں سوز، ان کے جذبات میں تربیت، ان کے دلوں میں روحانی اور

اخلاقی اقتدار کو قائم کرنے اور ترقی دینے کا ولولہ پیدا نہ ہو گا ان کے تمام علمی کاوشے فائدے کی بجائے نقصان کا موجب ہونگے۔ انفس سے ہٹ کر محض آفاق کی طرف توجہ کرنے کا نتیجہ ہمیشہ انسان کے قلبِ نظر کے لئے فساد کا باعث ہوا ہے، قدیم زمانے میں بھی اور آج بھی۔ انفس سے بے پروائی اسی طرح انسان کی روحانی موت کی علت ہے جس طرح آفاق سے چشم پوشی لیکن انفس سے ہٹ کر اور اہو کر آفاق کی گہرائیوں میں اتنا بھی فائدہ مند نہیں۔ قوموں کی زندگی میں انقلاب پیدا کرنے والوں نے ہمیشہ پہلے اپنے نفسوں کی گہرائیوں میں ڈوب کر یہ حقیقت کا مشاہدہ کیا ہے۔ اس حقیقت کی طرف قرآن کی مندرجہ ذیل آیت اشارہ کر رہی ہے:

ان الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم۔

بدلتا جب تک وہ اپنے نفسوں کی حالت بدلیں،

حیث ابراہیم کا مشاہدہ ملکوت السما والارض یقیناً آفاقی تھا لیکن آفاقی تجربہ انفس کی تجربہ گاہ میں کیا گیا تھا۔ اگر اس روحانی تجربہ مشاہدہ میں انفس آفاق دونوں کی گہرائیوں کی لطیف آمیزش نہ ہوتی تو اس سے وہ انقلاب ظہور پذیر نہ ہوتا جو حضرت ابراہیم کے ہاتھوں عمل میں آیا۔ سقراط کا آفاق کو چھوڑ کر انفس کی طرف لوٹنا حقیقت ایسے ہی معاشری انقلاب کی طرف پہلا قدم تھا۔

سقراط کا سب سے اہم کارنامہ یہ ہے کہ اس نے روح انسانی کا بلند تصور جس میں موت کے بعد روح کی بقا کا نظریہ بھی شامل ہے یونانی فکر میں واضح طور پر پیش کیا۔ ہم زرتشت کے فلسفہ اخلاق کے بیان میں دیکھ چکے ہیں کہ یہی تصور اس کے ہاں بہت نمایاں طور پر موجود تھا اور اسی کے زیر اثر اسرائیلی عقائد میں داخل ہوا۔ ان نظریات سے مختلف قومیں متاثر ہوتی رہیں حتیٰ کہ ان قوموں میں بھی جو بعد میں خاص یونانی تہذیب کا جزو نہیں یہ تصورات پیدا ہونے شروع ہوئے۔ ان میں فیثاغورثی اور آریستو نظام ہائے فکر کا ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں جن کے

ہاں روح اور موت کے بعد ایک نئی زندگی کا تصور موجود تھا۔ ان ہی راستوں سے سقراط نے ان تصورات کو حاصل کیا اور پوری شدت کے ساتھ ان کے مضمرات کی توضیح کی۔ سقراط کے زمانے میں طبعی فلاسفہ کی مقبولیت اور سفسطائی گروہ کی کثرت سے روح اور حیات بعد الموت کے نظریات فراموش ہو چکے تھے اور لوگوں کی عملی زندگی میں مادیت اتنی سرایت کر چکی تھی کہ سقراط نے جب اپنے ہم عصروں کو ان مسائل کی طرف توجہ دلائی تو وہ حیران تھے کہ یہ شخص اتنا دنیانوی ہے کہ ہمیں پھر قدیم بے معنی تصورات و نظریات کی طرف لے جانا چاہتا ہے۔ چنانچہ قید و میں سقراط کے مندرجہ ذیل الفاظ اس مسئلے پر پوری روشنی ڈالتے ہیں:

”میرا خیال ہے کہ ہمارے صوفیاء کے اقوال بہت پر معنی ہیں۔ وہ ہمیں مثالوں اور کہانیوں کے ذریعے ہمیشہ سمجھاتے رہے کہ ہر وہ شخص جو روحانی طور پر پاک و صاف ہوئے بغیر دوسری دنیا میں پہنچے گا وہ کچھ ٹپ میں پھنسا رہے گا اور وہ جو پاک و صاف آئے گا وہ دیوتاؤں کی مجلس میں شامل ہونے کی عزت حاصل کرے گا۔ میں نے ساری عمر کوشش کی ہے اور کوئی دقیقہ فرو گذاشت نہیں کیا تاکہ مجھے اس آخری لوگوں میں شامل ہونے کا شرف حاصل ہو۔ ایسا میں نے صبح راستے پر کوشش کی ہے اور کامیاب ہوا ہوں یا نہیں اس کا علم مجھے بہت جلد ہو جائیگا جب میں دوسری دنیا میں پہنچوں گا اگر خدا کو منظور ہو۔۔۔۔۔“

جب سقراط اپنی گفتگو ختم کر چکا تو سینیر نے کہا کہ میں تم سے اس معاملے میں متفق ہوں لیکن عام لوگ روح کے متعلق تمہارے نظریے کو سن کر شکوک و شبہات کا اظہار کرتے ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ جسم سے جدا ہونے کے بعد وہ زندہ

نہیں رہ سکتی بلکہ موت کے دن ہی وہ فنا ہو جاتی ہے۔ تمہیں اپنی بات کی صداقت کو ثابت کرنے کے لئے کافی کوشش اور ترغیب اور اطمینان دلانے کی ضرورت

ہے۔ (۶۹-۷۰)

آگے چل کر دوسری جگہ سقراط کہتا ہے: ”کیا اب ہم یہ تسلیم کر لیں کہ روح جو غیر مرئی ہے اور جو انسان کی موت کے بعد ایسی جگہ جاتی ہے جو خود اس کی طرح شاندار صاف اور غیر مرئی ہے اور جس کو صحیح طور پر روحانی یا غیر مرئی دنیا کہا جاتا ہے، جہاں وہ نیک اور عظیم خدا کی معیت میں زندگی بسر کرتی ہے اور جہاں اگر خدا کی مرضی ہوئی تو میری روح بھی مکین ہوگی۔ کیا ہم یہ تسلیم کر لیں کہ روح جس کی فطرت اتنی شاندار خالص اور غیر مرئی ہے، جسم کی موت کے بعد ہوا کے ذروں میں تحلیل ہو جاتی ہے اور فوہا ہی ہمیشہ کے لئے نسیاً نسیاً ہو جاتی ہے جیسا کہ لوگوں کا خیال ہے؟ نہیں میرے دوستو ایسا نہیں“ (۸۰)

بلند اخلاقی اور روحانی زندگی کے قیام اور ارتقاء کے لئے روح کے انفرادی وجود پاکیزہ و خدائی صفات سے متصف ہونا جسم کے ساتھ اتحاد رکھتے ہوئے بھی اس کی علیحدہ شخصیت اور موت کے بعد اس کی مسلسل زندگی کے تصور لازمی اور ضروری ہیں۔ قرآن نے بار بار کفار کے اعتراضات کے جواب میں اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا ہے:

وَيَقُولُ الْإِنْسَانُ أَأَمَاتٌ
لَّسَوْفَ أَخْرَجُهُمْ إِنْ
الْإِنْسَانُ أَتَا خَلْقَهُمْ
وَلَعَلَّكَ شَيْئًا
كَمَا بَدَأْنَا أَثَوَّلَ خَلْقَ نَحِيدًا
وَعَدًا

انسان پوچھتا ہے کہ جب وہ مر جائے گا تو
وہ ضرور زندہ کر کے نکالا جائے گا؟ کیا وہ
یا نہیں کرتا کہ پہلے پہلے اس کو پیدا کیا تھا
حالانکہ یہ کچھ بھی نہیں تھا؟ (مریم: ۱۹-۲۶)
جس طرح ہم نے اوّل بار پیدا کیا تھا اسی

علینا انالکنا فاعلمین۔ (انبیاء: ۲۱-۲۲) طرح ان کو دوبارہ بھی پیدا کریں گے۔

وقال الذین کفروا لا تاتینا الساعة۔ آخرت سے انکار کرتے والے کہتے ہیں ہمارے
قل بلی ویراجی لت یتینکم عالم الغیب۔ نئے قیامت نہیں آئے گی۔ کہو مجھے اپنے پروردگار
لا یعتبر عنہ مثقال ذرۃ فی السموات کی قسم جو عالم الغیب ہے ذرہ بھر آسمانوں اور زمین
ولا فی الارض ولا اصغر من ذلک میں اس سے پوشیدہ نہیں اور ذرے سے چھوٹی
ولا اکبر الا فی کتاب مبین۔ لیجزی اور بڑی سب چیزیں جس کے پاس کتاب مبین میں
الذین امنوا و عملوا الصالحات۔ درج ہیں، قیامت تو ضرور پیش آکر رہی تاکہ ایمان

والوں کیلئے جنہوں نے نیک اعمال کئے خدا بدلہ دے
(سبا: ۳۲-۳۳)
واقسموا باللہ جہدایمانہم لا یہ لوگ اللہ کے نام سے کڑی کڑی قسمیں کھا کر
یبعث اللہ من موت بلی وعدا علیہ کہتے ہیں کہ اللہ کسی مرنے والے کو پھر سے زندہ
حقا و لکن اکثر الناس لا یعلمون کر کے نہ اٹھائیں گے کیوں نہیں یہ تو ایک وعدہ ہے
لین لهم الذی یغفلون فیہ جسے پورا کرنا اس نے اپنے اوپر واجب کر لیا ہے مگر
ولیعلم الذین کفروا انہم کانوا کاذبین اکثر لوگ نہیں جانتے۔ ایسا ہونا اس لئے ضروری
(۱۶: ۳۸-۳۹) ہے کہ اللہ ان کے سامنے اس حقیقت کو کھول دے

جس کے بارے میں یہ اختلاف کر رہے تھے اور شکرین حق کو معلوم ہو جائے کہ وہ جھوٹے تھے۔

سقراط کی زندگی کا مقصد اسی نظریہ آخرت یا حیات بعد الموت کی تائید تھا۔
چنانچہ فیثو میں وہ کہتا ہے: ”اگر روح لافانی ہے تو ہمارا فرض ہے کہ ہم اس کی دیکھ
بھال کریں نہ صرف اس دنیاوی زندگی کے دوران میں بلکہ آخرت کے لئے بھی۔ ہم
محموس کرتے ہیں کہ اس فرض سے غفلت لو بے پروائی کا نتیجہ کیا ہے۔ اگر موت سے
مراد یہ ہے کہ انسان اس زندگی کے تمام اعمال نیک و بد کے ثمرات سے بالآخر جانا
ہے تو یہ گویا بد اعمال انسانوں کے لئے ایک نعمت غیر مرتہ قہ ہوگی۔ لیکن چونکہ آخرت

کی زندگی یقینی ہے اور انسانی روح موت کے بعد زندہ رہے گی تو ایسی حالت میں نجات و فلاح کا یقینی راستہ یہی ہے کہ وہ حکمت و کمال کی تحصیل کرے کیونکہ اگلی دنیا میں سوائے اپنے اعمال کے روح اور کچھ نہیں لے جاتی“ (۱۰۷)

ایا لوجی میں ایک جگہ سقراط نے اس دنیا کے مشاغل کے مقابلے میں آخرت کے اعمال کی اہمیت کا ذکر کیا ہے؟ ”اے میرے دوست، تم شہر یا تختہ کے باشندے ہو اور ایتھنز اپنی حکمت اور ملی کارناموں کے باعث بہت مشہور ہے۔ کیا تمہیں دولت جمع کرنے، شہرت حاصل کرنے اور عزت پانے کی خواہش سے شرم نہیں آتی؟ کیا تمہارے دل میں کبھی یہ خیال نہیں آتا کہ حکمت اور سچائی کے حصول کے لئے تھکے دو کرنا اور اپنی روح کی تکمیل کے لئے سرگرداں ہونا بھی ضروری ہے؟ اگر کوئی شخص ان سوالات کے جواب میں یہ کہے کہ میں تو بہ کرتا ہوں تو میں اسے یونہی نہیں چھوڑ دیتا بلکہ میں اس پر پوری طرح جمع کرتا ہوں تاکہ حقیقت کا انکشاف مجھ پر اور اس پر ہو جائے۔ یہ کام میں ہر اس شخص سے کرتا ہوں اور کروں گا جو مجھے ملے گا۔ کیونکہ مجھے خدا کی طرف اس کام کے کرنے کا حکم ہوا ہے میں اپنی ساری عمر اس کام میں صرف کرتا ہوں کہ ہر جگہ اور ہر شخص کو ذہن نشین کرادوں کہ مقدم اور اولین کام یہ ہے کہ اپنی روحوں کی اصلاح حال اور تکمیل کی طرف توجہ دی جائے اور جب تک یہ کام سرا انجام نہ ہو اس وقت تک اس دنیا کے کاموں یعنی جسمانی ضروریات اور دولت کی تحصیل کی طرف کوئی التفات نہ کیا جائے اور یہ کہ نئی دولت سے پیدا نہیں ہوتی بلکہ دولت اور ہر وہ چیز جس کی خواہش لوگوں کے دلوں میں ہے سبھی نیکی کا ثمرہ ہیں۔“ (۲۹-۳۰) یہی وہ مفہوم ہے جو قرآن نے متعدد جگہ دنیا اور آخرت کے اعمال کا مقابلہ کرتے ہوئے ذکر کیا ہے:

ارضیتم بالحیاة الدنیا من الآخرة کیا تم نے آخرت کے مقابلے میں دنیا کی زندگی کو

فما متاع الحیوة الدنیا فی الآخرة
 الا قلیل۔ (۳۸-۹۰)
 پسند کر لیا ہے؛ تمہیں معلوم ہونا چاہئے کہ دنیوی
 زندگی کا سرو سامان آخرت میں بہت قلیل ہوگا۔
 الذین یتعبدون الحیوة الدنیا علی
 الآخرة ویصدون عن سبیل اللہ۔
 وہ لوگ جو آخرت کے مقابلے میں دنیا کی زندگی
 سے محبت کرتے ہیں جو اللہ کے راستے سے لوگوں
 کو روک رہے ہیں اور چاہتے ہیں کہ یہ راستہ
 ٹھیک رہا ہو جائے، یہ لوگ گمراہی میں بہت دور
 بعید۔
 (۳:۱۳۰) گئے ہیں۔

من کان یرید العاجلة یلنا لمن
 فیہا ما نشاء لمن نرید ثم جعلنا
 لہم یملاہا من موامد حور۔
 وہ لوگ جو آخرت کے مقابلے میں دنیا کی زندگی
 سے محبت کرتے ہیں جو اللہ کے راستے سے لوگوں
 کو روک رہے ہیں اور چاہتے ہیں کہ یہ راستہ
 ٹھیک رہا ہو جائے، یہ لوگ گمراہی میں بہت دور
 بعید۔
 (۱۹:۱۰۰-۱۰۱) ہوئے ہیں دیدیتے ہیں جو کچھ بھی جسے چاہیں، پھر

اس کے لئے جہنم ہے جسے وہ تاپے گا طاعت زدہ اور رحمت سے محروم ہو کر۔ اور جو آخرت کا
 خواہش مند ہو اور اس کی مناسب سہی کرے اور وہ مومن ہو تو ایسے ہر شخص کی سہی مشکور ہوگی۔
 لیکن سقراط کے اخلاقی فلسفہ میں یہ سوال بہت اہم ہے کہ اس نے روح کا تصور
 کن تقاضوں کو پورا کرنے کے لئے پیش کیا؟ اور سقراط کی ذہنی کش مکش کی تاریخ پیش
 کیا، یا کچھ ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ طبی فلاسفہ کی کوششوں سے متاثر نہ ہو سکا۔ نہ
 صرف ان کے متضاد بیانات بلکہ ان کے طریقہ کار سے وہ بالکل مطمئن نہ تھا۔ اصل سوال
 یہ تھا کہ کائنات اور انسان کی صحیح ماہیت اور فطرت کا راز معلوم کرنے کے لئے کیا محض
 سائنٹیفک اور مادی نقطہ نگاہ کافی ہے؟ مثلاً ایک مشین کے کام کی تشریح کرنے

کے لئے ہم یہ کہتے ہیں کہ اس کی ہر حرکت ایک ماقبل حرکت کا نتیجہ ہے جو اس کی علت کہی جاتی ہے۔ اس طرح یکے بعد دیگرے ہم علت و معلول کی مسلسل کڑی قائم کرتے ہیں اور آخر میں ایک ایسا معلول نظر آتا ہے جہاں ہم کہہ دیتے ہیں کہ اس معلول کی علت اس شے کے خارج سے عمل میں آئی اور اسی کے باعث حرکتوں کا یہ مسلسل متنازعہ بندھا ہوا چلتا رہتا ہے۔ ہم گھڑی کو چابی دیتے ہیں اور اس کے تمام پٹرزے حرکت میں آجاتے ہیں اور اس طرح گھڑی اپنا کام سرانجام دے چلی جاتی ہے۔ اسی اصول کی روشنی میں جب نشوونما پانے والی چیزوں کی داخلی حرکت کی تشریح کی ضرورت ہوتی ہے تو سائنسی طریقہ کار یہ ہے کہ اس کی ابتدائی حالت کا کھوج لگایا جائے۔ مثلاً مذہب کی تشریح کرنے کے لئے صحیح طریقہ یہ ہے کہ معلوم ہو جائے کہ اس کا آغاز کیسے ہوا۔ اس سوال کو حل کرنے کے لئے قدیم انسانوں کی زندگی کا مطالعہ کیا گیا۔ معلوم ہوا کہ وہ قوائے فطرت کی ہولناکیوں کا شکار تھا۔ باد و باران، موت و بیماریاں، قحط اور لڑائیاں ہر طرف سے اس کے ذہن پر خوف و ہراس پیدا کرتی تھیں۔ انہی خوفناک قوتوں کو اس نے دیوتاؤں کا نام دیا اور اسی خوف کی بنیاد پر اس کے مذہبی تصورات کی تعمیر قائم ہوئی اور یہی خوف، تنہائی اور بچاؤ کے جذبات آج بھی انسان کو مذہب کی طرف مائل کئے ہوئے ہیں۔ فرانڈ کی ساری علمی کاوشوں کا مقصد یہی ہے کہ مذہب کی تقدیس اور حرمت کو ایسے ہی حیوانی اور جلی جذبیوں کے نام پر تریبان کر دے یہی وہ سائنسی یا مادی طریقہ تشریح تھا جس کو سقراط نے ماقبل طبعی فلاسفہ نے حقیقت کا لازم معلوم کرنے کیلئے اختیار کیا تھا جب سقراط کے ذہن میں کائنات کبریٰ و معجزی، انفس و آفاق کے مختلف رازوں کو معلوم کرنے کا شوق بیدار تھا تو اس نے ان فلاسفہ کا مطالعہ شروع کیا لیکن اسے معلوم ہوا کہ ان کے جوابات سے اسے بالکل تشفی نہ ہوئی اسلئے کہ وہ ان مسائل کو خالص سائنسی نقطہ نگاہ سے دیکھتے تھے۔ انہوں نے کیوں کی بجائے کیسے کا جواب تلاش کیا تھا اور

اس طرح انہوں نے کائنات کی ماہیت بیان کرنے کے لئے ہوا، آگ یا مٹی کو اذلیں بنیاد قرار دیا۔ یہ کائنات کیوں پیدا ہوئی؟ تو اس کا جواب ان کے پاس صرف یہ تھا کہ پہلے پہل ایک طرح کا مادہ تھا جس کی مختلف قسم کی آمیزش سے اس مادی کائنات کا ظہور ہوا۔ لیکن جب اس پریشانی میں سقراط کو انکساگورس کے متعلق معلوم ہوا کہ اس نے کائنات کی تشریح کرتے ہوئے "نفس" کا ذکر کیا ہے تو اسے اپنے سوال کا جواب پانے کی توقع ہوئی اور وہ سوال کیسے نہیں بلکہ کیوں، تھا جب تک کسی ایسی ہستی کا اقرار نہ کیا جائے جو انسان کی طرح کسی خارجی اثر سے بے نیاز ہو تب تک اس کے کیوں، کا جواب ممکن نہیں لیکن سقراط کو انکساگورس کی کتابوں کے مطالعہ سے مایوسی ہوئی۔ اس مایوسی کی وجہ یہ تھی کہ انکساگورس نے نفس کے اصول کو تسلیم تو کیا تھا لیکن اس کے باوجود کائنات کی تشریح کرتے ہوئے خالص مادی اور میکانیکی اصول ملت و معلول سے کام لیا تھا۔ نفس یا ذہن کا کام صرف یہ تھا کہ اس کے باعث ازل میں کسی ایک خاص وقت اس نے کائنات میں خارج سے ایک حرکت پیدا کر دی اور بس۔ اس مایوسی کے بعد سقراط کے لئے ایک ہی راستہ تھا اور وہ تھا توحیدی نظریہ حیات۔ اس کے نزدیک یہ کائنات بلا مقصد پیدا نہیں ہوئی بلکہ اس کے بنانے والا ایک دانا و حکیم خدا ہے جس کا ہر کام بہترین اور ہر عمل ایک خاص مدعا و مقصد کے حصول کے لئے ہے۔ یہی وجہ تھی جس کے باعث اس نے اپنے ہم عصروں کی توجہ طبعی علوم سے ہٹا کر نفس انسانی کی طرف مبذول کرانی چاہی کیونکہ نفس انسانی ہی وہ حقیقت ہے جس کی روشنی میں وہ کائنات کی تخلیق کے راز سرستہ کو سمجھ سکتا ہے اور جس کے سمجھنے کے بعد اس کی اپنی اور دوسرے انسانوں کی زندگی میں ایک انقلاب پیدا ہوتا ہے۔ ان دور استوں کے فرق کو رومی نے مندرجہ ذیل اشعار میں بیان کیا ہے:

دفتر صوفی سواد و حرف نیست جزدل اسپید مثل برزخ نیست

زاد دانش مند آثار مسلم زاد صوفی چیت آثار قدم
ایک طرف دانش مند ہے جو مادی علوم کے اکتساب کے بعد علم و حکمت کے دفتر
پر مد فرتیا کرتا ہے۔ دوسری طرف صوفی ہے جس کے پاس قلم ہے اور ندوات، اس کی
ساری پونجی ایک دل دردمند اور ایک جذبہ بلند ہے اور جو اپنے مقصد کی تلاش میں
قدموں کے آثار پر چل نکلتا ہے۔ اکبر الہ آبادی نے ان راستوں کے تضاد کو اپنے مزاحیہ
انداز میں خوب بیان کیا ہے :

ڈارون بولا بوز ناہوں میں منصور بولا خدا ہوں میں
ایک سائنس دان جس کا دین محض مادی سلسلہ علت و معلول کے اندر محدود
ہے اس کائنات کی تخلیق کا راز معلوم کرنے کے لئے آغاز کی طرف جاتا ہے اور اس نتیجے
پر پہنچتا ہے کہ انسان اس دنیا میں بندر کی حیوانی شکل سے بدل کر انسانی شکل میں آیا اور
اس لئے وہ حیوانی صفات کا مجموعہ ہے۔ لیکن سقراط جیسے شخص کی نگاہ میں یہ جواب بالکل
بے معنی ہے اس کے سامنے سوال یہ تھا کہ انسان کی تخلیق کا مقصد کیا ہے اور اس لئے
وہ اس کا انجام کار کی طرف دیکھتے ہوئے یہ کہتا ہے کہ انسان خدائی صفات کا حامل ہے
وہ خدا کو اپنے قابو میں لانا چاہتا ہے، وہ خود ایک چھوٹے پیمانے پر خدا ہے۔ رومی نے کیا
خوب کہا ہے :

بزرگ سرگرم کبریا ش مردانند فرشتہ صید و پیمبر شکار و یزدان کیر
اسی تضاد کو اقبال نے مندرجہ ذیل شعر میں واضح کیا ہے :

خرد مندوں سے کیا پوچھوں کہ میری ابتدا کیا ہے
کہ میں اس فکر میں رہتا ہوں کہ میری انتہا کیا ہے

سقراط نے انسانی روح کی اہمیت تسلیم کر کے اس سائنسی طریقہ کار کی جگہ غایت
طریقہ کو رواج دیا اور اس طرح روحانی اور اخلاقی زندگی کے لئے راستہ ہموار ہو گیا۔

اس کے خیال میں کسی انسانی فعل کی تشریح کے لئے یہ کافی نہیں کہ خارجی عوامل اور اثرات کا ذکر کر دیا جائے بلکہ ان مقاصد اور نصب العینوں کی طرف اشارہ کرنا ضروری ہے جن کے حصول کے لئے وہ سرگرم عمل ہے۔ اس اصول کی روشنی میں انسانوں کی بے لوث قربانیاں محض جتنی افتخاؤں کا اظہار نہیں بلکہ بلند روحانی فطرت کے دُھندلے نقوش کے نامکمل مظہر ہیں حتیٰ کہ معمولی سے معمولی اور ادنیٰ سے ادنیٰ طبعی افعال بھی اسی غائی نظریے کی روشنی میں کسی روحانی مقصد کے حصول کا ذریعہ تصور کئے جائیں گے۔

زندگی کا مقصد کیا ہے؟ یہ ایک ایسا سوال ہے جس کی طرف بہت کم لوگوں نے توجہ کی ہے اور حالت یہ ہے کہ اس سوال کا صحیح جواب دے بغیر انسانی زندگی کا تمام سکون و چین ختم ہو جاتا ہے اور اس میں وہ مقصدیت پیدا نہیں ہوتی جو انسان کی روحانی زندگی کے صحیح نشوونما کے لئے ضروری ہے۔ ایک آدمی طب کا پیشہ اختیار کرتا ہے تو اس کی نگاہ میں اس کا مقصد زندگی مریضوں کی صحت کو بحال کرنا ہے لیکن جو عرصے کے بعد اس کا تمام کام میکاٹھی بن کر رہ جاتا ہے کبھی اس کے دل میں یہ سوال پیدا نہیں ہوتا کہ کیا اس مریض کا علاج کرنا چاہئے یا کیا یہ بہتر نہ ہو گا کہ اسے چلنے دیا جائے؟ کئی دوسری چیزوں کے مقابلہ میں صحت یا خود زندگی کی کیا بد وقعت ہے؟ نہ کبھی کسی کاروباری آدمی نے اپنے دل میں یہ سوال کیا کہ مجھے بد دولت کمانا چاہئے؟ دولت کی کیا اہمیت ہے؟ اسی طرح ہم بے سمجھے بوجھے زندگی گزارتے چلے جاتے ہیں۔ مختلف مقاصد کو حاصل کرنے کے لئے کئی قسم کے ذرائع استعمال کرتے ہیں۔ لیکن ان گوناگوں مقاصد کی صحیح قدر و قیمت کے تعین کے متعلق رہے ذہن میں کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا لیکن یہی وہ سوال تھا جس کی طرف متغافل لوگوں کی توجہ دلائی۔ اس نے اپنے ہر ملنے والے کے قلب و ذہن میں اس مسئلے کو

تازہ کر کے اور اس کی اہمیت بتا کر ایک عجیب طرح کی کش مکش پیدا کر دی۔ لوگوں کے ذہن طبی فلاسفہ کی بے معنی موٹگانیوں اور سفسطائی گروہ کی بے راہ روی سے پہلے سے بے اثر تھے۔ انہوں نے سمجھا کہ شاید سقراط بھی انہی لوگوں کی طرح ان کے روائی اقدار کے تقدس کو تباہ کرنے پر تلا ہوا ہے۔ لیکن ان کا مقصد محض سلبی تھا اور سقراط کا مقصد ایجابی۔ وہ لوگوں کے ذہنوں سے قدیم روایات اور تصورات کے زنگ آلودہ پردوں کو ہٹا کر ان کی جگہ تلاش حق اور حقیقت طبی کا جنون پیدا کرنا چاہتا تھا۔ لوگ بلا سوچے سمجھے انہی عقائد و نظریات کو تسلیم کئے زندگی گزار رہے ہیں جن پر انہوں نے اپنے آبا و اجداد کو پایا تھا اور سقراط نے انہیں بری طرح بھنڈا کہ یہ طرز زندگی نہ صرف غلط بلکہ انسان کی روحانی نشوونما کے لئے مضرت بخش ہے۔ تمہارا فرض ہے کہ ان تمام عقائد و نظریات کو عقل و فہم کی کسوٹی پر پرکھ کر دیکھا جائے کمان میں کتنی حقیقت ہے اور کس قدر باطل کی آمیزش، ہمارے کو نئے مقاصد میں جو حقیقی طور پر قابلِ قدر اور قابلِ پیروی کہے جاسکتے ہیں، کیا کوئی ایک واحد نصب العین ہے جس کے حصول کے لئے ہمیں سرگرداں رہنا چاہئے؟ ایک کاڑی بازی آدمی خود یہ تسلیم کرے گا کہ دولت اس کا آخری مقصد اور نصب العین نہیں، بلکہ دولت کی تلاش کا مقصد یہ ہے کہ وہ سکون حاصل کر سکے۔ اسی طرح ایک طبیب کے نزدیک صحت کا مقصد بھی اس سکون کا حصول ہے۔ اس طرح گویا سکون ایک ایسا نصب العین محسوس ہوتا ہے جو مختلف آدمی اپنی زندگی میں حاصل کرنے کی آرزو رکھتے ہیں۔ لیکن یہ سکون کیا چیز ہے؟ اس کی تین مختلف توجیحات کی جاسکتی ہیں، (۱) خوشی، (۲) معاشرتی کامیابی، عزت اور شہرت، (۳) علم و حکمت۔ ان ہی تین سمتوں میں سکون کی تشریح کی جاتی رہی ہے۔ کیا ان میں سے کوئی ایک تنہا سکون و تسکین کا باعث ہو سکتا ہے؟ اور اگر اس کا جواب اثبات میں ہے تو وہ کیا چیز ہے؟

کیا یہ سچی ایک مکمل زندگی کے لازمی اجزاء ہیں؟ اگر اس سوال کا جواب اثبات میں ہے تو ان کو کس نسبت میں اختیار کیا جانا چاہئے؟ مقرط نے ان تمام سوالوں کا جواب یہ دیا کہ صحیح تسکین روح کی تکمیل میں مضر ہے جس کو پا لوجی میں اس نے یوں ادا کیا:

ہمارا فرض ہے کہ ہم اپنی روحوں کو ایسا نیک بنائیں جتنا ممکن ہو۔ اس کے علاوہ تمام مقاصد لغو اور بے معنی ہیں۔ اگر ان کی کوئی قدر و قیمت ہے تو وہ محض اس بلند مقصد کے حصول کے ذرائع کی حیثیت سے ہو سکتی ہے۔ اس روحانی زندگی کے لئے گہری بصیرت کی ضرورت ہے، محض آباؤ اجداد کی تقلید سے کچھ حاصل نہ ہو گا۔ یہی وہ گہری بصیرت ہے جس کو مقرط نے علم کا نام دیا اور جو اس کے مشہور مقالہ میں مندرج ہے کہ نیکی علم ہے اور بدی جہالت۔

اس مشہور سقراطی نظریے کو سمجھنے کے لئے ضروری ہے کہ اخلاقی عمل کے دونوں اجزاء کو سامنے رکھا جائے۔ ہر اخلاقی فعل میں دو مختلف نفسیاتی تجربات شامل ہوتے ہیں۔ ایک کو ہم علم یا بصیرت کہہ سکتے ہیں اور دوسرے کو ارادی قوت۔ انسان کے لئے ضروری ہے کہ اس کو معلوم ہو کہ اس کا فرض کیا ہے اور اس کے بعد اس پر عمل کرنے کے لئے وہ قوت ارادی کو حرکت دیتا ہے۔ ان دونوں اجزاء کی اہمیت بالکل واضح ہے۔ انسان کی زندگی میں کئی بار ایسے واقعات پیش آتے ہیں کہ وہ بالکل متضاد ذمہ داریاں اس کے سامنے ہوتی ہیں اور اسے ان میں سے ایک کو اختیار کرنا اور دوسرے کو رد کرنا ہوتا ہے۔ مشکل یہ ہوتی ہے کہ ایک غمرو کے لئے ان میں سے کسی ایک کو اختیار کرنے اور دوسرے کو رد کرنے کا فیصلہ کرنا ناممکن ہو جاتا ہے۔ فرض کیجئے کہ ایک کشتی میں ایک آدمی، اس کی بیوی اور اس کی والدہ موجود ہیں اور حالات ایسے نازک ہو چکے ہیں کہ بیوی اور والدہ میں سے وہ صرف کسی ایک کو بچا سکتے ہیں۔ اب سوال یہ ہے کہ وہ کیا کرے؟ والدہ اور بیوی

دونوں کی حفاظت اور دونوں سے محبت کے تقاضے تقریباً مساوی ہیں، اسے دونوں کی جان بچانی چاہئے۔ لیکن اس نازک موقع پر اسے ان دونوں میں سے ایک کو منتخب کرنا ہے۔ اس کا فرض کیا ہے؛ دنیا کے بلند ترین الیٹے ایسے ہی متضاد اقداروں میں کسی آدمی کے اُلجھ کر رہ جانے سے پیدا ہوئے ہیں۔ اس سطور کے قول کے مطابق المناک واقعہ کا باعث یہ نہیں کہ ایک کمزور فطرت کا انسان اپنے فرض کو پہچانتے ہوئے لالچ، شہوت یا شہرت کے جذبات سے متاثر ہو جاتا ہے بلکہ اس کا صحیح ٹھہرا اس وقت ہوتا ہے جب ایک مضبوط ارادے والا انسان دو متضاد فرائض کی کش مکش میں اتنا گرفتار ہو جاتا ہے کہ وہ کچھ کر نہیں پاتا۔ وہ شدت سے محسوس کرتا ہے کہ اسے ان دونوں فرائض کو ادا کرنا چاہئے اور وہ ہمہ تن تیار ہے۔ جو کچھ اسے کرنا چاہئے وہ اسے کر ڈالے، لیکن مشکل یہ ہے کہ وہ ان دونوں میں سے کسی کے حق میں علی وجہ البصیرت فیصلہ نہیں کر سکتا اور حالات کی مجبوری اسے کبھی ایک طرف اور کبھی دوسری طرف مائل کرتے چلی جاتی ہے۔ اسی کش مکش کی حالت میں وہ ایسا فیصلہ کر لیتا ہے جس کے نتائج اس کے حق میں اچھے نہیں ہوتے بسبب الیٹوں میں اسی بصیرت کا فقدان نظر آتا ہے۔ آدمی اپنے فرض کو پورا کرنا چاہتا ہے لیکن نہیں جانتا کہ ایک خاص موقع پر کون سا عمل اس کے لئے فرض کا حکم رکھتا ہے۔

یہ تمام واقعات جو اوپر بیان کئے گئے اپنے اندر ایک انتہائی شدت لئے ہوئے ہیں اور مفکرین نے ان کو پیش اس لئے کیا ہے تاکہ دو مختلف اخلاقی اصولوں کے تضاد کی نوعیت کی وضاحت ہو سکے۔ ویسے یہ کش مکش ہر اخلاقی عمل میں موجود ہوتی ہے۔ حضرت عیسیٰ اور یہودی علماء میں جو نزاع پیدا ہوئی وہ دراصل اسی بصیرت کی کمی کی وجہ سے تھی۔ یہودی علماء اخلاقی اور مذہبی قوانین کی پابندی تقلید کیا کرتے تھے جس سے ان قوانین کی روح مجروح ہوتی تھی اور حضرت عیسیٰ اسی بنا پر ان کو مورد

لعن و طعن بناتے تھے۔ سبت کے دن یہودی عام تعطیل مناتے تھے اور کوئی کام کرنا بڑا سمجھتے تھے۔ اس دن حضرت عیسیٰ نے ایک بیمار عورت کو اچھا کر دیا۔ اس پر تمام یہودی علماء نے حضرت عیسیٰ کو حرمت سبت کو توڑنے کا مجرم گردانا۔ لیکن انہوں نے جواب دیا کہ سبت کے دن کی حرمت کا یہ مفہوم کبھی نہیں ہو سکتا کہ نیکی اور رحم کے کاموں سے بھی ہاتھ روک لیا جائے نیکی اور بھلائی کا قانون سبت کے دن سے قانون سے بالا اور افضل ہے۔ اسی طرح سزا اور عفو کے دونوں قوانین میں لیکن بعض وقت عدالت کا تقاضا سزا ہوتا ہے اور بعض دفعہ عفو۔ اس کا فیصلہ کہ کونسا قانون اخلاق کس وقت مرجح ہے درحقیقت عقل و بصیرت پر منحصر ہوتا ہے اسی لئے قرآن نے بار بار علم و عقل کے استعمال پر زور دیا ہے اور منکرین حق کو بصیرت سے محرومی کا الزام دیا ہے :

وما يتبع الاثرهم الا ظناً۔ ان حقیقت یہ ہے کہ ان میں سے اکثر لوگ محض الظن لا یغنی عن الحق شیئاً۔ قیاس و گمان کے پیچھے چلے جا رہے ہیں حالانکہ گمان کسی کو علم حق کی ضرورت مستغنی نہیں کر سکتا (۲۶: ۱۰)

مشرکین کو خطاب کرتے ہوئے کہا گیا :

قل هل عندکم من علم فتخرجوا۔ ان سے کہو کیا تمہارے پاس کوئی علم ہے جسے لENA۔ ان تتبعون الا الظن وان ہمارے سامنے پیش کر سکو؟ تم محض گمان پر عمل انتم الا تتخبرون۔ (۱۲۸: ۶)

اسی طرح جب لوگ اخلاقی اصولوں کے معاملے میں بجائے عقل و بصیرت کے روایات اور قدیم عقائد کی تقلید کو ترجیح دیتے ہیں تو قرآن ان کے اس طرز عمل پر تنقید کرتا ہے کہ اس تقلید سے کوئی فائدہ نہیں۔ اخلاقی عمل کی صحیح قدر و قیمت صرف اسی وقت مترتب ہوتی ہے جب اس میں عقل و بصیرت سے کام لیا جائے :

فاذا قيل لهم تعالوا الى ما انزل الله، قالوا احسننا ما وجدنا عليه آباءنا، اولو كان آباؤهم لايعلمون شيئا فلا يهدون۔ وہی طرفہ کافی ہے جس پر ہم نے اپنے باپ و ملوا کو پایا ہے، کیا یہ باپ و داد کی تقلید کے چلے جائیں گے خواہ وہ کچھ نہ جانتے ہوں اور صحیح راستے کی انہیں خبر ہی نہ ہو۔

قرآن میں ایک جگہ اس چیز کا خاص طور پر ذکر کیا گیا ہے کہ صحیح خیر و نیکی، اسعادت و سکون کی اصلی بنیاد علم ہی ہے جس کے پاس علم و بصیرت نہیں اس سے خیر و تقویٰ کی توقع نہیں کی جاسکتی گویا نیکی علم میں مضمر ہے اور جہاں کہیں علم موجود نہیں وہاں تقویٰ، نیکی اور خیر کا فقدان ہونا اغلب ہوگا۔

انما يخشى الله من عباده ۱ یقیناً اللہ سے وہی لوگ ڈرتے ہیں جو علم کے حامل ہیں۔ (۸: ۲۵)

اس علمی اور بصیرتی پہلو کے ساتھ ساتھ ارادی پہلو بھی ہے۔ انسان محض علم و حق نہیں اس میں جذبات اور خواہشات بھی ہیں۔ اکثر حالات میں انسان اخلاقی فرض کو محسوس کرتے ہوئے بھی اپنی خواہشات کا شکار ہو جاتا ہے۔ قرآن نے انسان کی فطرت کے متعلق یہ کہہ کر کہ :

فطرت الله التي فطرت الناس عليها۔ انسان کی فطرت اللہ کی فطرت پر بنائی گئی ہے۔ (روم: ۳۰-۳۱)

ولقد خلقنا الانسان في احسن تقويم۔ ہم نے یقیناً انسان کو اچھی فطرت پر پیدا کیا۔ اس حقیقت کا اعلان تو کر دیا کہ انسان فطرتاً ہی کی طرف رجحان نہیں رکھتا، اور اگر اس کے لئے مناسب ماحول اور تربیت کا خیال رکھا جائے تو قوی امکان

ہے کہ وہ راست روی اختیار کر لے لیکن خواہشات اور جذبات کا وجود انسان کی اخلاقی زندگی میں ایک قسم کی کمزوری پیدا کرتا ہے اور اسی کمزوری کو رفع کرنا اخلاقی تعلیم و تربیت کا کام ہے۔ قرآن نے کئی جگہ خواہشات کی پیروی سے منع کیا ہے لیکن اس کے ساتھ ہی ساتھ اس چیز کا اعلان بھی کچھ اہم نہیں کہ خواہشات کی پیروی کرنے والے عام طور پر وہی لوگ ہوتے ہیں جو علم میں کم مایہ ہوتے ہیں۔

ولا تغلبوا هؤلاء الذین لا یعلمون۔ (۱۸: ۴۵) ان لوگوں کی خواہشات کی پیروی ذکر و جو علم سے محروم ہیں۔

وان تعلم اکثر من الارض یضلوا عن سبیل اللہ ان یتبعون الا الظن وان ہم الا یخبرون۔ (۱۱۶: ۶) اے محمد! اگر تم ان لوگوں کی اکثریت کے کہنے پر چلو جو زمین میں بستے ہیں تو وہ تمہیں اللہ کے راستے سے ہٹکا دیجے، وہ تو محض گمان پر چلتے اور قیاس آرائیاں کرتے ہیں۔

وان کثیرا یضلون باہواہم بغير علم۔ (۱۱۸: ۶) بکثرت لوگوں کا حال یہ ہے کہ علم کے بغیر اپنی خواہشات کی بنا پر گمراہ کن باتیں کرتے ہیں۔

ان تمام آیات میں اس چیز کی وضاحت کی گئی ہے کہ زندگی کی اکثر گمراہیاں زیادہ تر علم کی بجائے گمان و قیاس کی پیروی سے پیدا ہوتی ہیں اور سقراط کی تمام زندگی کا مقصد یہی تھا کہ لوگوں کے ذہنوں میں بہادری، حلاوت، رحم، خدمت خلق وغیرہ اخلاقی اعمال کے جوہر صاف کرے اور غلط تصورات قائم ہیں ان کو دور کرے کہ ان کی جگہ صحیح تصورات قائم ہوں۔ اس کا خیال تھا کہ اگر صحیح علم کسی کے پاس ہو تو اس کی بنا پر اخلاقی اعمال کی عمارت استوار کرنا زیادہ آسان ہوتا ہے جو فسطائیوں کے نزدیک اخلاقی اعتبار سے حارثی اور موضوعی ہیں اور ایک شخص کی خوشی یا راحت دوسرے شخص کی خوشی اور راحت نہیں ہو سکتی۔ سقراط نے اس تمام جھگڑے کو ختم کرنے کے لئے

یہ اعلان کیا کہ یہ تمام بے کار مباحث اور جھگڑے محض اس وجہ سے پیدا ہوتے ہیں کہ ہمیں مختلف اخلاقی اقدار کا صحیح علم نہیں۔ اگر محض گمان اور قیاس آرائیوں کو چھوڑ کر صحیح علم حاصل کیا جائے تو انسانی زندگی کی بے راہ روی اور ٹھوکروں سے بچنے کا سامان ہبیا کیا جاسکتا ہے۔ سوفسطائیوں کی منطقی موشگافیوں سے اس زمانے کی اخلاقی زندگی میں جو خلا پیدا ہو چکا تھا اس کو پُر کرنے کے لئے سقراط نے لوگوں کے سامنے یہ نظریہ پیش کیا کہ علم ہی خیر کا منبع ہے۔

ہر شخص اپنی بھلائی اور خیر کا طالب ہے اور ہر شخص یہ بھی تسلیم کرتا ہے کہ عدالت اور نیکی تمام اخلاقی اقدار میں بہترین خیر ہیں۔ ان دو مفروضات کو تسلیم کرنے کے بعد یہ ماننے کے بغیر کوئی چارہ کار نہیں کہ وہ لوگ جو عدالت اور نیکی کے صحیح تصورات سے واقف ہیں، ان کے لئے ان سے بچ کر کوئی اور کام کرنا ممکن نہیں۔

سقراط کا یہ نقطہ نگاہ سمجھنے کے لئے نظریہ لذتیت *Hedonism* کی ایک مختصر سی تشریح ضروری معلوم ہوتی ہے۔ اس نظریے کی رُو سے انسان کے تمام اعمال کا اصلی محرک اس کی خواہش حصول لذت ہے۔ ایک شخص اپنے ذاتی مفاد کی قربانی کر کے دوسروں کو خوش کرنے یا فائدہ پہنچانے کی کوشش کرتا ہے۔ اس کی اصلی وجہ اس نظریے کی رُو سے یہ ہے کہ اس بالواسطہ طریقے سے وہ زیادہ راحت و لذت حاصل کرتا ہے کیونکہ ایسے عمل سے معاشرے میں اس کی نیک اعمالی کی وجہ سے شہرت ہوتی ہے۔ ایک شخص چند اصولوں کی خاطر اپنی جان کی قربانی دے دیتا ہے۔ اس طرح وہ اپنی ہڈ اور ضد پر اڑے رہنے، دشمنوں کے آگے سر تسلیم خم کرنے سے انکار پر قائم رہ کر لوگوں کی نگاہ میں محترم و معزز ہونے کے خیال سے ایک ایسی لذت حاصل کر سکتا ہے جو برعکس حالت میں اس کے لئے ممکن نہیں۔ یا اس کو ہم یوں بھی لہا کر سکتے ہیں کہ ایک ایسے شخص کو اپنے بنیادی عقائد اور

اصولوں کی مسلسل پیروی میں زیادہ لذت ملتی ہے بجائے ان کی خلاف ورزی کے۔
 ابراہیم لنکن کے متعلق ایک مشہور واقعہ ہے جس کا ذکر اخلاق کی کتابوں میں عام
 طور پر کیا گیا ہے۔ ایک دفعہ راستہ چلتے ہوئے اس نے ایک چھوٹے سے جانور کو
 کسی گڑھے میں گر رہا پایا جہاں سے وہ باوجود انتہائی کوشش کے باہر نہ نکل سکا۔
 لنکن اس کے پاس سے گزر گیا۔ لیکن تھوڑی دور جا کر واپس مڑا اور گڑھے میں
 سے جانور نکال کر چھوڑ دیا۔ لوگوں نے لنکن کا یہ ہمدردانہ رویہ دیکھ کر اس کی تعریف
 کی۔ لیکن اس نے جواب دیا کہ اس کا یہ فعل درحقیقت کسی تعریف کے قابل نہیں،
 کیونکہ اس کا اصلی محرک جانور کی ہمدردی نہیں بلکہ اپنی داخلی اور حسی تکلیف کو رفع
 کرنا تھا جو اس کے دل میں اس جانور کی تکلیف و بیچارگی کو دیکھ کر پیدا ہوا تھا۔
 ان تمام توجیہات سے یہ چیز واضح ہو جاتی ہے کہ انسانوں کے تمام افعال کا اصلی
 محرک حصول لذت یا ترک تکلیف ہے۔ یہ بہت ممکن ہے کہ دو مختلف راستوں
 میں سے جو راستہ ہم اختیار کریں وہ بعد میں لذت سے زیادہ تکلیف و مصیبت کا
 باعث ہو، لیکن یہ افسوسناک نتیجہ ہمارے اپنے غلط اجتہادی فیصلے کی وجہ سے ہوگا
 نہ کہ اس لئے کہ ہم نے عمداً اس راستے اور طریقے کو تکلیف اٹھانے کے لئے اختیار
 کیا تھا۔ عملاً ہم میں سے اکثر لوگوں کو اپنے علم کی کمی یا فیصلے کی غلطی کے باعث ایسے
 حالات سے دوچار ہونا پڑتا ہے لیکن یہ حقیقت اپنی جگہ مسلم اور ناقابل تردید ہے کہ
 جو فیصلہ ہم کرتے ہیں اور جو قدم ہم اٹھاتے ہیں اس کا اصلی اور بنیادی محرک یہی
 جذبہ ہوتا ہے کہ ہم زیادہ سے زیادہ لذت و راحت حاصل کر سکیں یہی نقطہ نگاہ
 سقراط کا تھا۔ اس کا خیال تھا کہ انسانوں کی فطرت کی تعمیر کچھ اس طرح ہوئی ہے کہ
 وہ ہمیشہ خیر و نیکی کے طالب ہوتے ہیں اور کوئی شخص جان بوجھ کر وہ دیکھ بھال کر
 بدی کو بدی سمجھ کر اس کا خواہاں نہیں ہوتا جس طرح نظریۂ لذتیت کے حامیوں کا

کہنا ہے کہ ہر شخص لذت و راحت کی طلب کرتا ہے اور اگر اس کے باوجود وہ کبھی بکھار
 مضرت و تکلیف حاصل کرتا ہے تو یہ محض اس وجہ سے ہوتا ہے کہ اس نے دو مختلف
 راستوں میں سے کسی ایک کے انتخاب میں غلطی کی بالکل اسی طرح سقراط کا خیال ہے
 کہ اگر کوئی شخص کسی وقت بدی کا راستہ اختیار کرتا ہے تو اس لئے نہیں کہ وہ اس کو
 بدی سمجھتا ہے بلکہ اس لئے کہ اس نے اس اقدام کو نیکی سمجھا حالانکہ وہ ایسا نہ تھا۔
 یعنی ہر وہ قدم جو انسان بدی اور شر کی طرف اٹھاتا ہے وہ حقیقت فقہانِ علم کا نتیجہ
 ہے۔

افلاطون کے مختلف مکالمات میں سقراط نے مختلف نیک اعمال کا تجزیہ کیا
 ہے مثلاً بیچر (مصلعہ) میں شجاعت و دلیری پر بحث کرتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ
 ہر انسان میں خواہ وہ بزدل ہو یا دلیر خوف کا جلی جذبہ موجود ہے۔ اس کے باوجود
 دو تو میں فرق صرف یہ ہے کہ دلیر آدمی جانتا ہے کہ وہ کون کون سی چیزیں ہیں جن سے
 اسے حقیقی طور پر ڈرنا چاہئے اور بزدل اس علم سے جاہل ہوتا ہے لیکن خوف ایک ایسا
 تجربہ ہے جس کا تعلق مستقبل سے ہے اس لئے خوف کھانے والی چیزوں کا علم مستقبل
 کا علم ہوا۔ مگر آئندہ ہونے والے خیر و شر کا علم موجود خیر و شر کے علم سے بے نیاز یا
 علاحدہ نہیں ہو سکتا اس لئے دلیری گویا تمام خیر و شر کے علم کا ایک جزو ہو اور اس لئے
 جو شخص حقیقی معنوں میں دلیر ہو گا وہ گویا دوسری نیکیوں سے بھی اسی طرح واقف ہو گا
 یعنی تمام نیکیاں و حقیقت ایک ہی سرچشمہ سے عکسیتی ہیں۔ اسی حقیقت کو مشرانی
 اصطلاح میں تقوئے سے تعبیر کیا جاسکتا ہے تقوئے کسی خارجی ہیئت یا طرز
 معاشرت کا نام نہیں بلکہ ایک ذہنی کیفیت اور نفسی رجحان ہے جو احساسِ ذمہ داری

لے دیکھے جو دیث کی کتاب جلد چہارم مکالمہ بیچر کی تہمید صفحہ ۸۵

سے پیدا ہوتا ہے جس شخص کے دل میں تقویٰ پیدا ہو جائے تو گویا اس کے قلب میں ایک بیج کا پودا لگ گیا جس کے برگ و بار سے ہر طرح کی نیکیاں اور خیر و بھلائی کے اعمال خود بخود نکلنے شروع ہو جاتے ہیں صحیح معنی انسان وہ ہے جس کا ہر عمل اور ہر قول اخلاقی اصولوں کے مطابق ظہور پذیر ہو یعنی وہ چیز جس کو سقراط علم کا نام دیتا ہے وہی قرآنی اصطلاح میں تقویٰ ہے۔ ایک دوسرے مکالمے چار مائٹرز میں سقراط نے جذبہ اعتدال (اعتدال) پر بحث کی ہے۔ اس سے مراد یہ نہیں کہ ہم انسانی خواہشات اور جذبات کو پوری آزادی دیدیں یا ان کو کلیتہً دبا دے اور مٹا دینے کی کوشش کریں۔ صحیح اعتدال یہ ہے کہ ایک خاص اصول اخلاق تسلیم کیا جائے اور اس کی روشنی میں جتنی خواہشات اور تقاضوں کو پورا کرنے کا ایک درمیانی راستہ معلوم کیا جاسکتا ہے جس سے انسان کی مجموعی اخلاقی اور روحانی ترقی میں کوئی رکاوٹ پیدا نہیں ہوتی۔ اعتدال گویا اصول اخلاق کا علم ہے جس کو یہ علم حاصل ہے وہ اخلاقی کردار کا بہترین حامل ہوگا اور جو شخص اس سے ناواقف ہے اس سے اخلاقی عمل کی توقع بے کار ہے۔

عام طور پر سقراطی علم کو محض استدلالی اور منطقی علم کے مترادف سمجھا جاتا ہے اور اس بنا پر اس کے نظریے پر مختلف زاویوں سے اعتراضات کئے جاتے رہے ہیں۔ مثلاً انسانی زندگی محض علم نہیں بلکہ اس میں جذبات اور مادہ بھی موجود ہیں جیسا کہ ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں ہر اخلاقی فعل دو مختلف اجزاء سے مرکب ہوتا ہے ایک علم اور دوسرے قوت ارادی۔ سقراط نے علم کی اہمیت کو محسوس تو کیا لیکن قوت ارادی کی ضرورت سے غافل رہا۔ عام طور پر ایک شخص بھلائی اور نیکی کو محسوس کرتے ہوئے بھی بدی کی طرف راغب ہوتا ہے اور غلط قدم اٹھانے پر جب اسے طاعت کی جاتی ہے تو اپنی نفسیاتی کمزوری کا غدر پیش کرتا ہے :

جاننا ہوں ثواب طاعت و زہد پر طبیعت اور نہیں آتی
غالب کا یہ شعر سقراط کے نظریے کی اس توجیہ پر بہترین تنقید ہے۔ اس کے
علاوہ اگر سقراط کی تشریح کو تسلیم کیا جائے تو تمام نیکیاں مختلف انواع نہیں ہوں گی بلکہ
ایک ہی بنیادی نیکی کی مختلف شاخیں قرار پائیں گی مثلاً جس شخص کو خیر اور شر کا علم
ہو گا وہ شجاع، عدل، سخی، دانا سمی کچھ ہو گا حالانکہ عملی دنیا میں اکثر دیکھنے میں آتا ہے کہ
ایک شخص شجاع تو ہے لیکن حکمت و دانائی سے اسے کچھ بہرہ نہیں ملا۔ ایک شخص سخی
ہوتے ہوئے بھی لذت و شہوات میں مبتلا ہے سقراط کے نظریے کو صحیح تسلیم کرتے ہوئے
عملی زندگی کا یہ تضاد کسی طرح حل نہیں ہو پاتا۔

لیکن اگر سقراطی علم کو استدلالی علم کی بجائے ذوقی علم سمجھا جائے تو ان مختلف اعتراضات
کا جواب خود بخود مل جاتا ہے۔ علم ایک خالص عقلی فعل ہے جس میں عملی کردار اور جذباتی پہلو
شامل نہیں لیکن وہ علم جس کو ہم نے یہاں ذوقی علم کا نام دیا ہے اس میں انسانی زندگی
کے تمام پہلو منکسر ہوتے ہیں اس میں عقلیت کے ساتھ ساتھ جذبات اور ان
دونوں کا اظہار عمل کی شکل میں ہوتا ہے۔ اسی وسیع ترین علم کو ہم اقبال اور رومی کی
زبان میں عشق و جنون و جذب کہہ سکتے ہیں جس میں علم بھی ہے اور عمل بھی، عقل بھی ہے
اور جذب اندرونی بھی محض۔ استدلالی علم انسان کی راہنمائی کرنے سے عاجز ہے لیکن اگر
اس علم میں نگاہ و شوق شامل ہو جائے تو یہ علم نفسیاتی زندگی تو کیا ساری کائنات کو
مسخر کر سکتا ہے:

کچھ اور ہی نظر آتا ہے کار و بارِ جہاں نگاہ و شوق اگر ہو شر یک بنیائے
اگر ایسی عقل میسر آجائے جو ادب خوردہ دل ہو تو ایسی جذب آمیز عقل قیفاً انسانی
راہنمائی کے لئے کافی ہے اور یہی وہ علم ہے جس کو سقراط نے اخلاقی زندگی کا محور و بنیاد قرار
دیا۔ ایسے ہی علم کے حامل کے لئے عقل کا لفظ موزوں ہو گا۔ اگر سقراط کی اپنی زندگی کا

غور سے مطالعہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ وہ علم و تقویٰ کا ایک عمدہ نمونہ تھا۔ اس کے دل میں خدا کا خوف، اپنی ذمہ داری اور جواب دہی کا احساس پوری شدت کے ساتھ موجود تھا۔ اس کے قلب و زبان پر یہ لہجہ رکا کہ موجود تھا کہ اس دنیا کی زندگی ایک مختصر سی مہلت ہے جس کے بعد ایک ابدی زندگی ہے جہاں اس کے تمام اعمال کے نیک و بد کا فیصلہ ہونے والا ہے جہاں اس کی تمام ذمہ داریوں سے عہدہ برآ ہونے کے متعلق پوچھا جائے گا۔ اس کا احساس و شعور نے اس کے ضمیر کو اتنا بیدار کر دیا تھا کہ اس سے کسی قسم کی بڑائی سرزد ہونے کا امکان ختم ہو گیا تھا۔ اس نے موت کو خوش آمدید کہنا بہتر سمجھا بجائے اس کے کہ وہ اپنے فرض میں کوتاہی برتے اس کے نزدیک جہل خانے سے بھاگ کر اپنی جان بچانے کی کوشش ایسی ہی بد اخلاقی کا فعل تھا جیسے کہ کسی نے گویا دوسرے کو ناحق جان سے مار ڈالا ہو۔ اس کی عقلی حس اتنی تیز تھی کہ کسی محاسب کی غیر موجودگی میں بھی اس سے کوئی بد اخلاقی کا فعل ظہور پذیر ہونا ممکن نہ تھا۔ تقویٰ کی یہ کیفیت اس کے پورے طرز فکر اور اس کی تمام زندگی میں جاری و ساری تھی اور اسی کے اثر سے اس میں ایسی ہموار و یک رنگ سیرت پیدا ہوئی کہ جو آج بھی صدیوں کے بعد دنیا سے خراج عقیدت وصول کرتی ہے۔ بدقسمتی سے مغربی حکماء نے سترہویں صدی سے مراد محض عقلی علم لیا اور اس طرح اس کی اخلاقیات کی روحانی بنیاد صحیح معنوں میں دنیا کے سامنے نہ آسکی۔ اس نے سوفسطائی نظریہ اضافیت اخلاق کی جگہ مستقل اور ہمہ گیر اخلاقی اصول وضع کئے اور ان کی اہمیت کو اجاگر کر کے انسانی معاشرے کی ابدی بہبود و فروع کی زندگی میں ہم آہنگی اور توازن پیدا کرنے کی کوشش کی۔

جہاں کہیں قرآن میں صاحبانِ علم کی تعریف موجود ہے اس سے مراد علمِ اسلامی نہیں بلکہ وہی دینی و وجدانی علم ہے جس میں عقل و جذبات، علم و عشق کی پوری پوری

آمیزش ہو چکی ہو آل عمران میں ایک جگہ خدا نے اپنی توحید کی شہادت کے لئے تین ہستیوں کا ذکر کیا ہے۔ خود خدا، فرشتے اور صاحبان علم۔

شہد اللہ انہ لا الہ الا هو، اللہ نے خود اس بات کی شہادت دی ہے
والملائکۃ واولو العلم قائلون کہ اس کے سوا کوئی خدا نہیں اور فرشتے
بالقسط لا الہ الا هو العزیز اور سب اہل علم بھی راستی اور انصاف کے
ساتھ اس پر گواہ ہیں کہ اس زبردست حکیم
الحکیم۔

(۱۸: ۳) کے سوا فی الواقع کوئی خدا نہیں ہے۔

اس جگہ جن اولو العلم لوگوں کا ذکر ہے ان کی تعریف قائم بالقسط سے کی گئی ہے اور ایسے ہی لوگوں کے لئے متقی کا لفظ استعمال کیا جاتا ہے۔ یہی وہ لوگ ہیں جنہوں نے نورِ علم کی روشنی میں خیر و شر، نیک و بد کے امتیازات کو جان کر اپنی زندگیوں کو اس نہج پر ڈال دیا ہے کہ ان کے لئے کسی ایک نیک عمل کا وجود انفرادی نہیں رہتا بلکہ ایک ہی سرچشمہ خیر کا عکس ہوتا ہے، جن کی زندگیوں میں کسی قسم کے تضاد کی کوئی گنجائش نہیں جن کے لئے نیکی اور بدی کا معیار غارِ جہنم نہیں رہتا بلکہ ان کے قلب و جگر کی گہرائیوں سے خود بخود ابھر آتا ہے۔

انما یحشی اللہ من عبادہ العالمو خدا سے وہی لوگ ڈرتے ہیں یعنی متقی لوگ
وہی ہیں جو علم کے حامل ہیں۔ (۲۷: ۳۵)

قرآن کی اس آیت سے بالکل واضح ہے کہ علم سے مراد تقویٰ ہی ہے یعنی صحیح تقویٰ اور نیکی و سعادت ہی علم ہے اور یہی وہ علم ہے جس کو سقراط نے تمام اخلاقی زندگی کی بنیاد قرار دیا۔

جاوید نامہ میں اقبال نے اس نقطہ نگاہ کو تفصیل سے بیان کیا ہے اور دونو

قسم کے علموں کی توضیح اور امتیاز کو پیش کیا ہے:

علم اگر کج فطرت و بدگوہر است	پیش چشم ما حجاب اکبر است
علم را مقصود اگر باشد نظر	می شود ہم جادہ و ہم راہ بر
می بند پیش تو از قشر وجود	تا تو پرسی حلیت ساز این نمود
جادہ را ہموار ساز دایں چنین	شوق را بیدار ساز دایں چنین
درد و داغ و تاب و تب بخشد ترا	گریہ ہائے نیم شب بخشد ترا
علم تفسیر جهان رنگ و بو	دیدہ و دل پرورش گیر دازو
بر مقام جذب شوق آرد ترا	باز چوں جبریل بگذار د ترا

افلاطون اور اس کا فلسفہ اخلاق

افلاطون (۴۲۷-۳۴۷ ق م) ایک امیر خاندان میں پیدا ہوا اور چھوٹی عمر ہی سے اس نے ایک بلند علمی ماحول میں پرورش پائی۔ سقراط سے ملاقات سے پہلے اس کا رجحان شاعری اور سیاست کی طرف تھا لیکن ملکی حالات نے اسے عملی سیاست میں حصہ لینے سے روک دیا۔ اتھنز کی جمہوری حکومت کی بدعنوانیوں نے ملک کی حالت کو بہت خراب کر دیا تھا۔ مسلسل جنگوں سے لوگ بےزار ہو چکے تھے چنانچہ افلاطون کے کئی ایک رشتہ دار جو جمہوریت کے برعکس ایک طرح کی ایمانیت قائم کرنے کی کوشش میں تھے آخر کار کامیاب ہوئے لیکن ان لوگوں نے برسرِ اقتدار آتے ہی وہ گنجل کھلائے کہ تمام لوگ پناہ مانگنے لگے۔ اس کے بعد جمہوریت کا احیا ہوا لیکن اس جمہوری نظام ہی کے ماتحت اور اس کے حکم سے سقراط کو سزائے موت کا حکم ملا۔ ان تجربات نے افلاطون کے دل میں عملی سیاست کے خلاف ایک نفرت پیدا کر دی اور اس نے آئندہ سے اس وادی میں قدم رکھنے سے توبہ کر لی۔

افلاطون کا اصلی نام ارستو کلیئیر (یعنی بہترین و مشہور) تھا۔ ابتدائی عمر میں اسے شاعری سے ایک دایہ اندہ رغبت تھی، جسمانی ورزشوں میں کافی مہارت رکھتا تھا اور اسی بنا پر اسے افلاطون (یعنی چوڑا چمکا) کا لقب ملا جس سے وہ دنیا میں مشہور ہوا۔ بیس سال کی عمر میں سقراط سے ملاقات ہوئی اور افلاطون ہمیشہ کے لئے اس کا ہور ہا۔

لیکن اس سے یہ نتیجہ نکالنا کہ افلاطون دوسرے یونانی فلاسفہ سے بالکل بے خبر تھا بالکل غلط ہوگا۔ اس زمانے میں سوفسطائی گروہ کے بے شمار لوگ ایتھنز کے بازاروں میں جگہ جگہ لوگوں کے معتقدات کا مذاق اڑاتے پھرتے تھے اور انکساغورس کی کتابیں عام طور پر آسانی سے دستیاب ہو سکتی تھیں۔ اس کے علاوہ ہرقلیٹس کے ایک شاگرد کے ذریعہ وہ اس مشہور تغیر پسند فلسفی کے کام سے آشنا ہو چکا تھا۔ لیکن سقراط سے ملاقات نہ صرف اس کی زندگی میں بلکہ تمام انسانی فکر کی تاریخ میں ایک عظیم الشان واقعہ ثابت ہوئی۔ اس کے بعد اس نے شاعری کی طرف سے تمام توجہ ہٹا کر اس ایک مقصد کے حصول میں لگا دی جو سقراط کے ذہن میں تھا یعنی انسانی معاشرے کی فلاح و بہبود۔ اسی کی صحبت میں اس نے پنگلی حاصل کی۔ جب افلاطون اٹھائیس برس کا تھا تو سقراط کو اپنے عقائد کے باعث زندگی سے ہاتھ دھوئے پڑے لیکن اس کی یہی موت تھی اور خاص کر جس طرح اس نے موت کا خوشی سے سامنا کیا جس نے افلاطون کی آئندہ زندگی اور فکر کا راستہ متعین کیا جس طرح سقراط اپنی زندگی میں عظیم المثال تھا اسی طرح اس کی موت بھی انسانوں کے لئے اپنے اندر ایک حیرت انگیز سبق رکھتی ہے اور یہی ایک چیز تھی جس نے افلاطون کی راہنمائی کی۔ سقراط نے جام شہادت پنی کر افلاطون کے دل میں ان امور کی حقانیت واضح کر دی جن کی تبلیغ وہ ساری عمر کرتا رہا۔ اس خوفناک واقعہ کے بعد افلاطون نے ایتھنز چھوڑ کر دنیا کی سیر کی ٹھانی۔ شاید اس کے دل میں اپنے ہم وطنوں کے خلاف نفرت اور حقارت کا جذبہ تھا اور کچھ اس طرح وہ اپنے زمانے کے مختلف تمدنوں اور ان کے علمی کارناموں سے روشناس ہونا چاہتا تھا۔ اس زمانے میں مصر اور مغربی ایشیا علمی اور تمدنی حیثیت سے یونان کے مقابلے پر بہت زیادہ بلند تھے اور اسی لئے افلاطون نے ان ملکوں کا دورہ کیا۔ اس دوران میں اس کو ایک طرف زرتشتی اور اسرائیلی

خیالات سے روئناس ہونے کا موقع ملا اور دوسری طرف مصر میں وہ مختلف قسم کے سیاسی اور مذہبی تصورات سے آشنا ہوا۔ جدید مصنفین کی کوششیں یہی رہی ہیں کہ وہ ان تمام واقعات کی اہمیت سے انکار کر دیں کیونکہ اس طرح یونانی حکماء کا مشرقی حکماء سے کچھ سیکھنا ان کے جذبات خود داری کے خلاف معلوم ہوتا ہے اگرچہ خود افلاطون کے مختلف مکالمات سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ مصری زندگی اور وہاں کے اخلاقی اور مذہبی روایات سے بخوبی واقف تھا۔ مثلاً *Museion* (۲۲-۲۳-۲۴) میں افلاطون ایک کہانی بیان کرتا ہے جس میں وہ ذکر کرتا ہے کہ جب سے ان جو یونان کے سات داناترین انسانوں میں سے تھا مصر گیا تو وہ وہاں کے تمدن کی قدامت اور ترقی سے بہت متاثر ہوا کسی مصری مندر کے کاہن نے اسے ذہن نشین کرانے کی کوشش کی کہ یونانی تمدن کی مثال بالکل ایک بچے کی سی ہے جسے تمام علوم از سر نو حاصل کرنے سوتے ہیں، نہ انہیں اپنی قائم تاریخ کا صحیح علم ہے اور نہ دوسریں کی تاریخ کا۔ اس کے کاہن نے بیان کیا کہ موجودہ دور میں ان کے ملک کے قوانین اور رسم و رواج، خیالات اور تصورات مصریوں سے ملتے ہیں کیونکہ درحقیقت ان کا منبع ایک ہی ہے جس سے سولن واقف نہیں۔ اس کے بعد کاہن مصری معاشرتی تقسیم کا ذکر کرتا ہے اور کہتا ہے کہ بالکل ایسی ہی تقسیم اس وقت یونان میں رائج ہے۔ فوجیوں کے ہتھیار، حکمت و دانائی، طب، کہانت، نبوت سبھی چیزیں مصر میں موجود ہیں اور ان ہی کی پیروی میں یونان میں رائج ہوئیں۔ اسی طرح مکالمہ قوانین (حصہ دوم - ۶۵) میں افلاطون ایک ایٹھنیز کے باشندے کی زبان سے مصری نظام تعلیم میں موسیقی کی اہمیت کا ذکر کرتے ہوئے تسلیم کرتا ہے کہ مصری مدبرین نے بڑی دانائی سے ان گیتوں کو نصاب تعلیم میں داخل کیا ہے جس سے ان کی قوم میں اخلاقی اور معاشرتی روایات میں ایک تسلسل پیدا ہوتا ہے اور عوام کے ذہن اپنے شاندار ماضی سے وابستہ ہونے کے باعث روز بروز کے

انقلابات سے محفوظ ہو جاتے ہیں اور ان کے معاشرے میں توازن اور ہم آہنگی پیدا ہو جاتی ہے۔ مکالمہ ۱۲۔ ص ۱۸۷) میں افلاطون ذکر کرتا ہے کہ حساب، علم ہندسہ، علم ہنیت اور مختلف دماغی صیغیں مصریوں کی ایجاد ہیں اور وہیں حروف و الفاظ کا استعمال سب سے پہلے شروع ہوا جن کے باعث مصری حکمت و دانائی میں سب قوموں سے بڑھے ہوئے ہیں (۱۲ مکالمہ قوانین (حصہ ۲، ۸۱۷) میں اس نے مصری نصاریٰ تعلیم کی یہ خوبی بیان کی ہے کہ وہاں بچوں کو کھیل کود میں حساب کے مشکل سوالات سے آشنا کرنے کی کوشش کی جاتی ہے۔

افلاطون کے ابتدائی مکالمات کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ افلاطونی نظریہ اعلیٰ کی اولین تشکیل سقراط کے ہاتھوں ہوئی۔ اس کے خیال میں اخلاقی زندگی کے لئے ناگزیر تھا کہ انسان نیکی کی مختلف شکلوں کا ایک نصب العین اپنے سامنے رکھے۔ اخلاق کا یہی نصب العینی تصور تھا جس کی بنا پر انسان کا ہر امر و اس کے گزشتہ دلی سے بہتر ہو اور اس کا فردا امر و اسے بہترین سمجھتا تھا۔ لیکن اس مقصد کے لئے یہ بھی ضروری تھا کہ یہ تصور منزل بالکل غیر مبہم طور پر واضح ہونا چاہئے اور اس مقصد لذت سے متمیز ہو جس کے متعلق افلاطون کا خیال ہے کہ وہ ایسی غیر حقیقی اور ہوائی ہیلن ہے جس کو شیاطین نے یونانیوں کو ڈرنے کی طرف گمراہ کرنے کے لئے پیدا کیا تھا حالانکہ حقیقی ہیلن اس تمام دوران میں مصر میں عبوس تھی نصب العین کا واضح تصور ہی صحیح علم ہے جس کا حصول کوئی آسان کام نہیں سقراط نے اس مقصد کی خاطر نیک اعمال کے لئے جو الفاظ عام طور پر مروج تھے ان کا منطقی تجزیہ کرنا اپنا فرض قرار دیا۔ عدالت کی مثال لیجئے۔ اکثر لوگ اس کو اپنی گفتگو میں استعمال کرتے ہیں اور اس کا کچھ نہ کچھ مفہوم بھی ان کے

ذہن میں ہوتا ہے لیکن جب اس کے متعلق ان سے صحیح تعریف کرنے کو کہا جائے تو اس وقت معلوم ہوگا کہ ان کے ذہن میں کوئی واضح اور صاف نظریہ موجود نہیں مثلاً مکالمہ جمہوریت میں اس اخلاقی تصور کی وضاحت کرنے کی کوشش کی گئی ہے۔ عدل یا عدالت کا مطلب یہ ہو سکتا ہے کہ ہم اپنے دوستوں کی بھلائی کا خیال رکھیں اور دشمنوں کے ساتھ بدی کا سلوک کریں۔ لیکن عملی زندگی میں اہم سوال یہ ہے کہ ایک خاص حالت میں بھلائی یا بدی کیا ہے؟ کون دوست ہے اور کون دشمن؟ اس کے علاوہ عدالت کی یہ تعریف ہی ناقص ہے۔ کسی سے برائی کرنے کا مقصد یہ ہے کہ اس کو موجودہ حالت سے بدتر حالت میں دھکیل دیا جائے اور اس طرح بھلائی کرنے سے مراد اس کی حالت کو بہتر بنانا ہے۔ عدالت ہر حالت میں ایک نیک آدمی کی صفت ہے اور اس لئے ایک نیک آدمی سے یہ توقع کرنا کہ وہ دوسروں کو بدی کی طرف راغب کرے بہت بعید الغیم ہے۔ ان اعتراضات کو سن کر ایک دوسرا شخص عدالت کی ایک نئی تعریف تجویز کرتا ہے کہ ہر وہ اقدام یا عمل جو طاقتور کے لئے فائدہ مند ہو لیکن سقراط اس پر اعتراض کرتا ہے کہ ممکن ہے کہ وہ حکمران جو ایسے قوانین رائج کرے جو اس کے خیال میں تو اس کی اپنی ذات کے لئے فائدہ مند ہوں لیکن حقیقت میں ایسا نہ ہو۔ اس کے جواب میں وہ شخص کہتا ہے کہ ایسا حکمران حکومت کرنے کے فن سے ناواقف ہوگا۔ اس طرح سقراط معترض سے یہ منواتا ہے کہ اگر یہ غلط تعریف بھی تسلیم کر لی جائے تو اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ نفع اور نقصان کے صحیح علم کے بغیر یہ قدم بھی اٹھایا نہیں جاسکتا۔ اس طرح اگر ہم مختلف لوگوں کے تصورات کو جمع کریں تو معلوم ہوگا کہ ان میں تضاد اور اختلاف کی ایک وسیع سطح موجود ہے۔ ایک ملک کی تسلیم شدہ روایات و رسوم دوسرے ملک کے باشندوں کی نگاہ میں مقہور اور غلط سمجھے جاتے ہیں۔ لیکن سقراط کے سوالات و اعتراضات کا مقصد ہی یہ تھا کہ ان زمانی اور مکانی قیود سے بالا ہو کر ایسے نظریات اور

تصورات تک۔ رسائی حاصل کی جائے جو ہر جگہ اور ہر زمانے میں صحیح ہوں، جن کے متعلق کوئی شخص یہ نہ کہہ سکے کہ یہ پرانے زمانے کی باتیں ہیں جو اس جدید دور میں رواج پانے نہ قابل نہیں۔ اخلاقی کماں و خوبی کے ایک ایسے آفاقی تصور یا ضرورت ہو جو آگے کے سب لوگوں کی ہر زمانے میں گردنیں خم ہو جائیں اور جس کی روشنی میں ہر ایک باشندہ اپنے رسم و روایات کی صحت کو پرکھ سکے۔ اس بنا پر سقراط اور افلاطون دونوں اس نتیجے پر پہنچے کہ عدالت کا ایک ایسا عمومی اور آفاقی تصور ہو جس پر اس عمل پر چمپاں ہونے کے جسے ہم عدل کہتے ہوں۔ سقراط کا دعویٰ تھا کہ ایسے تصور کا نام اصل پر کیا جاسکتا ہے اور اسی تصور کے افلاطون نے "مین" کا اصطلاحی لفظ استعمال کیا۔ یہی وہ عین حقیقت یا نصب العین ہے جو افراد و جماعتوں، زمان و مکان، تیز و حادثات سے بالا اور ماوراء ہے۔ جب ہم عدالت کے متعلق کہتے ہیں کہ یہ نصب العین ہے تو اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ سچ ہے کسی انسان یا معاشرتی ادارے میں اکمل ترین شکل میں کبھی متشکل نہیں ہوا۔ یہ محض ذہنی تصور بھی نہیں جو آپ کے یا میرے یا کسی اور کے ذہن یا تخیل میں موجود ہو۔ جو کچھ ہمارے ذہنوں میں اس کا نقشہ یا نگاہیں موجود ہے وہ اس حقیقت کا محض ایک دھندلا سا عکس کہاجا سکتا ہے۔ عدالت بنا بہ ذہنی تصور نہیں بلکہ ایک ابدی اور بے تغیر حقیقت ہے جس کو حاصل کرنے یا جس سے قریب تر ہونے کی کوشش ہی میں تمام اخلاقی زندگی کا انحصار ہے۔ اسی نصب العین کے صحیح علم اور اس کی عملی تحصیل کا کوششوں میں انسانی معاشرتی فلاح و بہبود کا راز مضمر ہے۔ اس علم کی تلاش اور اس کو تسلیم کرنے اور اس کے مطابق عمل کرنے سے ہی انسان جنت کا طلبگار کہلا سکتا ہے۔ یہی چیز حکمت ہے جس کو ہم نے سقراط کے فلسفہ اخلاق کی تشریح کرتے ہوئے تقویٰ کا نام دیا تھا اور جس کو یہ حال ہو جائے وہ حکیم و داناء اور متقی کہلانے کا مستحق ہے۔ افلاطون نے اسی بنا پر اپنی جمہوریت

میں یہ دعویٰ کیا تھا کہ بنی نوع انسان کی تمام مصیبتیں اور مشکلات صرف اسی صورت میں رفع ہو سکتی ہیں جب ان کے حکمران ایسے ہی حکیم و متقی انسان ہوں یا ایک نصب العینی مملکت وہی ہے جس کے فرمانروا وہ حافی کمال کے قریب ترین ہوں کیونکہ صرف وہی چند منتخب افراد میں جو روحانی کمال و خوبی کو سمجھ پائے ہیں۔

سیر و سیاحت کے دوران میں وہ جنوبی اٹالیا بھی پہنچا جہاں یونانیوں کی نوآبادی قائم ہو چکی تھیں۔ یہاں فیثاغورث کے پیروؤں نے اپنا ایک مدرسہ یا خانقاہ قائم کی ہوئی تھی اور اس طرح اسے اس صدیقی حکیم کے تصورات سے بلا واسطہ آشنا ہونے کا موقع ملا اور یہ انہی اثرات کا نتیجہ تھا کہ افلاطون سقراط کے نظریات سے لگے بڑھے اور اپنا ایک منفرد مقام پیدا کرنے میں کامیاب ہوا۔ فیثاغورث کے مذہبی تصورات کے متعلق اوپر ذکر کیا جا چکا ہے مکالمہ جمہوریت (حصہ ۱۰-۶۰۰) میں افلاطون نے فیثاغورث کا ذکر کیا ہے۔ یونانی شاعر یہو کی نمائی بیان کرتے ہوئے کہتا ہے کہ کیا اس نے کوئی ایسا دین یا طریقہ زندگی پیش کیا جیسا کہ فیثاغورث نے جو اپنی حکمت کے باعث عوام میں ہر دلخیز تھا اور جس کے پیروں تک اس مشہور جماعت میں منسلک ہیں جو اس کے نام سے منسوب ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ان دنوں ایتھنز میں فیثاغورث کے پیرو عام تھے اور اس کے خیالات و تصورات سے افلاطون پوری طرح آشنا تھا۔ اس کے مذہبی نقطہ میں زیادہ مشہور روح کی بقا اور حیات بعد الحیات کے تصورات ہیں جو بقول جان برنٹ اغلباً مصریوں کے زیر اثر اختیار کئے گئے۔ اس کے دوسرے تصورات کے متعلق ہمیں افلاطون کے مختلف مکالمات کا سہارا لینا پڑتا ہے جہاں اگرچہ فیثاغورث کا نام موجود نہیں لیکن اس کے مشہور

پیرؤں کا مجلس میں موجود ہونا اس بات کی کافی شہادت ہے کہ یہ نظریات انہیں کے تھے۔ مثلاً مکالمہ فیڈو (۶۱-۶۲) میں ایک شخص سقراط سے سوال کرتا ہے کہ خودکشی کرنا کیوں بُرا ہے؟ اس پر سقراط ایک فلسفی فیلولاس کا حوالہ دیتا ہے جو فیثاغورث کا شاگرد تھا۔ سقراط تسلیم کرتا ہے کہ جو کچھ دلائل وہ بیان کرنے والا ہے وہ سب ایک آواز یا زنگشت ہیں یعنی دوسرے سے سستی ہوئی دیلیں پیش کی جا رہی ہیں۔ پہلی دلیل سقراطیوں بیان کرتا ہے: ”ایک نظریہ جو خفیہ طور پر دوسروں سے بیان کیا جاتا ہے یہ ہے کہ آدمی ایک قیدی ہے جس کو اس قید خانہ کا دروازہ کھول کر خود بخود بھاگ جانے کی اجازت نہیں۔ یہ ایک ایسا پریچ راز ہے جس کو میں خود بھی نہیں سمجھ سکتا۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ خدا ہمارا محافظ ہے اور ہم اُس کی رعایا ہیں۔ ایسی حالت میں ہمارا فرض ہے کہ جب تک خدا کی مرضی نہ ہو ہم اپنی زندگی کو ختم نہ کریں۔ اس کے علاوہ ایک دوسرے مکالمے تھیٹیس میں (۱۷۶) افلاطون سقراط کی زبان سے زندگی کی بدیوں سے بچنے کے لئے ایک اور صرف ایک راستہ تجویز کرتا ہے اور وہ یہ ہے کہ انسان جہاں تک ممکن ہو خدا کی طرح ہو جائے کیونکہ اس کی مانند ہونے کا مطلب یہ ہوگا کہ وہ دانا، عاقل اور پرہیزگار ہو جائے گا۔ ناقدین کا خیال ہے کہ یہ نظریہ بھی افلاطون نے فیثاغورث سے حاصل کیا۔

لیکن جس چیز نے افلاطون کو سقراط کے موقف سے آگے بڑھنے میں مدد دی وہ فیثاغورث کے مذہبی تصورات کی بجائے اس کے سائنسی نظریات تھے۔ یونانی فلسفی تھیلز، انکسامینڈر اور انکسامینس کو اس بنیادی حقیقت کی تلاش تھی جس سے

اس کائنات کی تخلیق ہوئی۔ اس حقیقت کو انہوں نے "لامحدود" کا نام دیا جو ہوا یا بخارات سے تعبیر کی گئی۔ پانی، مٹی اور دوسری ٹھوس چیزیں اسی ہوا کی منجمد شکلیں سمجھی جاتی تھیں اور آگ گویا ہوا کی زیادہ خالص شکل تھی۔ فینا غورث نے اگرچہ ان نظریات میں سے بہت کچھ کو تسلیم کر لیا لیکن جس چیز کی بنا پر وہ ان تمام فلاسفہ سے متمیز کیا جاسکتا ہے وہ یہ ہے کہ اس نے اس لامحدود حقیقت کی نوعیت متعین کرنے کی بجائے اشیاء کی حد یا صورت کی طرف زیادہ توجہ دی اور اسی پر اس کا نظریہ کہ اشیاء کی حقیقت اعداد ہیں منحصر ہے۔ اس کا کہنا تھا کہ جب لامحدود ایک دفعہ محدود ہو جائے تو نقطہ وقوع پذیر ہوتا ہے، جب دو دفعہ محدود ہو تو خط، تین دفعہ محدود ہو تو سطح اور چار دفعہ محدود ہو تو مجسم اور اس طرح مختلف شکلیں مختلف ترتیبوں سے وقوع پذیر ہوتی ہیں۔ اس کے بعد اس نے موسیقی میں ایک شاندار اصول دریافت کیا کہ موسیقی کے سکیل (سرگم) کے فاصلوں (یعنی چوتھا، پانچواں، آٹھواں) کو ایک خاص حسابی نسبت میں بیان کیا جاسکتا ہے۔ اگرچہ یہ اصول محض آلات موسیقی کی تاروں کو ناپ کر معلوم کیا گیا تھا تاہم اس سے فینا غورث نے قدیم فلسفہ کے مسائل کے حل کرنے میں مدد لی جس میں تضاد کا تصور نمایاں تھا مثلاً گرم و سرد، خشک و تر جن میں سے ایک دوسرے سے نبرد آزما ہوتا معلوم ہوتا تھا اور انکسار مینڈر نے ان متضاد و متخالف عناصر کے درمیان ایک نقطہ اعتدال کا وجود بھی تسلیم کیا تھا جس کا نام اس کے ہاں عدالت تھا۔ فینا غورث کا خیال تھا کہ وہ اس حالت کو اپنے موسیقی نظریے کی مدد سے حل کر سکتا ہے۔ اگر زیر و بم دونوں مل کر ایک ہم آہنگ آواز پیدا کر سکتے ہیں تو اسی مثال کی روشنی میں یہ بھی فرض کیا جاسکتا ہے کہ دیگر متضاد و متخالف عناصر سے ایک یک رنگی اور اعتدال حاصل کیا جاسکتا ہے کیا حقیقت بھی ایسے ہی متضاد اجزاء کے نقطہ اعتدال کا نام تو نہیں؟

اس نے سورج، چاند اور ستاروں کے متناسب فاصلوں کے متعلق سی ہوتی کے سکیل کے اصول کو استعمال کیا اور اسی اصول کی روشنی میں اس نے دعویٰ کیا کہ وہ کائنات کے مسائل کو حل کر سکتا ہے۔ اس کائنات کے نظام میں ربط اور ہم آہنگی بھی موجود ہے اور خوبصورتی بھی اور انہی دو تصورات کو ملا کر اس نے کائنات کے لئے لفظ کو س موس استعمال کیا جس میں نظام اور خوبی دونوں مفہوم شامل ہیں۔ جس طرح غیر مربوط آوازوں کو ایک خاص نسبت اور مقدار میں پیدا کرنے سے ایک ہم آہنگی پیدا کی جاسکتی ہے اسی طرح تمام کائنات بھی شاید اسی اصول نسبت، مقدار و اعتدال پر قائم ہو۔ جہاں قدیم یونانی فلاسفہ حقیقت کی تلاش کسی غیر محدود شے (یعنی مادہ) سے شروع کی وہاں فیتا غورث نے اس کی جگہ نسبت، صورت اور مقدار کے محدود کرنے والے اصول کو استعمال کیا۔ تمام کائنات مشہود مقدار اور نسبت سے مراد ہے۔ یہی اصول انسانی روح میں بھی کارفرما ہے۔ متخالف اور متضاد اجزاء کے ایک خاص نسبت میں ملنے سے روح میں ایک بلندی اور وسعت پیدا ہوتی ہے اور اسی ہم آہنگی اور اعتدال میں اس کی زندگی اور ارتقاء مضمر ہے جس طرح کائنات کی خوبصورتی کا انحصار اجرام فلکی اور ارضی کے باہمی ربط و نظام خصوصی پر ہے اسی طرح انسانی جسم کی صحت و تندرستی کا انحصار اس کے مختلف اجزاء کی ہم آہنگی پر ہے۔ اگر ہم اپنی روح کو ایک خاص قسم کے نظام اخلاقی سے جس کی تشکیل فیتا غورث نے کی تھی تربیت دیں تو نہ صرف یہ کہ ہماری روحانی زندگی کا داخلی ارتقاء ممکن ہے بلکہ ہم خارجی کائنات سے اس طرح مربوط اور ہم آہنگ ہو سکتے ہیں کہ کائنات اور انسان کی دوئی اور غیریت مٹ سکتی ہے اور یہی وہ مقام تھا جہاں فیتا غورث کی اخلاقی اور سائنسی تعلیمات ایک نقطہ پر آکر جمع ہو جاتی ہیں۔ مکالمہ جمہوریت (حصہ ۷، ص ۵۳) میں افلاطون ذکر کرتا ہے کہ فیتا غورث

کے نزدیک موسیقی اور علم ہیئت دونوں ایک ہی علم کی دو شاخیں ہیں اور مکالمہ فیڈو میں سقراط کے یہ الفاظ کہ فلسفہ بلند ترین موسیقی ہے اسی فیثا غورثی تصور کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔

سقراط سے افلاطون نے یہ سیکھا کہ انسانی زندگی کے مسائل کا حل ایک ایسے اخلاقی نظام سے ممکن ہے جو ہمیشہ کسی بلند ترین نصب العین کے سامنے رکھنے سے پیدا ہوتا ہے۔ اس نظام میں کسی مقام پر ثبات ممکن نہیں بلکہ ہر لمحہ بلند سے بلند ترین اور بہتر سے بہتر منزل کی طرف ترقی کا امکان موجود ہے کیونکہ نصب العین کے حصول کی کش مکش اسی کی تقاضی ہے لیکن فیثا غورث نے افلاطون کو وہ راستہ دکھایا جس کی مدد سے وہ اسی سقراطی اصول کے ذریعہ صرف اخلاقی زندگی ہی نہیں بلکہ کل کائنات کے مسائل کو حل کر سکے، اسی طریقے سے جس طرح سقراط مکالمہ فیڈو میں ان کو حل کرنے کا خواہش مند تھا سقراط سے ماقبل فلاسفہ کی کوشش تھی کہ کائنات کی کتنی بے جاں اور ساکن و جامد مادے کی مدد سے کوئی بائے لیکن سقراط اس سے مطمئن نہیں تھا، وہ کسی نمونہ پر اور ارتقا پانے والے اصول کی تلاش میں تھا۔ وہ میکا کی طریقے کی بجائے حرکی اور غائی طریقے کا اختیار کرنا چاہتا تھا اور یہی چیز افلاطون کو فیثا غورث کے ذریعے حاصل ہوئی۔ کائنات میکا کی نہیں بلکہ ایک خاص مقصد کے تحت نیچے سے اوپر کی طرف ترقی کر رہی ہے اور اس کے سامنے ایک نصب العین ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ تکمیل و ارتقاء کا یہ نصب العین عملی زندگی میں موجود نہیں اور نہ زمانی و مکانی حیثیت سے ہم اس کا مشاہدہ کر سکتے ہیں لیکن اس کا یہ مطلب بھی نہیں کہ وہ محض خیالی یا تصویری ہے۔ دراصل صحیح حقیقت تو یہی دنیا کے ایمان ہے جس کا مشاہدہ اگر ان مادی اور جسمانی آنکھوں سے نہیں کیا جاسکتا تو روحانی بصیرت سے اس کے نور کا تجربہ کیا جاتا ہے صرف ممکن بلکہ یقینی ہے حقیقت اور وجود اگر ہے تو

مادہ اور مادی اشیاء میں نہیں بلکہ انہی ایمان میں ہے۔

افلاطون کا نظریہ ایمان فلسفے کی تاریخ میں ایک عجیب و غریب نظریہ ہے جس کے متعلق بہت کچھ لکھا جا چکا ہے اور تا حال اس کے متعلق متضاد رائیں موجود ہیں بعض کی رائے ہے کہ مختلف مکالمات میں افلاطون نے جو کچھ لکھا ہے ان میں کوئی ربط و ہم آہنگی نہیں اور اس نے شارحین نے ان مکالمات کو تاریخی لحاظ سے ترتیب دینے کی کوشش کی ہے اور اس طرح ثابت کیا ہے کہ افلاطون نے اس نظریے کو مختلف زمانوں میں مختلف شکلوں میں پیش کیا ہے۔ کیا یہ ایمان مشہودات سے علحدہ وجود رکھتے ہیں یا یہ محض منطقی تیز کے طور پر پیش کئے گئے ہیں؟ اگر ان کا وجود علحدہ ہے تو وہ ایمان کہاں اور کس جگہ واقع ہیں؟ ایک گروہ کا نقطہ نگاہ یہ ہے کہ افلاطون چونکہ صوفیاً ذوق رکھتا تھا اس لئے اس نے منطقی امتیازات سے فائدہ اٹھاتے ہوئے ان کے لئے ایک علحدہ حقیقی وجود تسلیم کیا ہے جو اس مشاہدات و حسیات کی دنیا سے ماوراء ہے۔ دنیا اور جو کچھ ہمارے سامنے ہے محض ایک عکس ہے، ایک پرتو ہے، ایک غیر حقیقی تغیر پذیر اور قابل فنا عالم کون و فساد ہے جو اگر ایک وقت ہے تو دوسرے لمحہ عدم محض ہے صحیح حقیقت ازلی اور ابدی فنا و تغیر سے بالا صرف وہ عالم ایمان ہی ہے جس کے ہر لمحہ مشاہدے سے انسان اس دنیا کے دھندوں سے نجات حاصل کر سکتا ہے۔ قریم زمر نے میں ارسطو نے یہی راستہ اختیار کیا اور اسی بنا پر افلاطون پر شدید نکتہ چینی کی۔ ارسطو کی تنقید حقیقت افلاطون کے مبدیہ صوفیانہ نظریہ حیات کے خلاف ایک احتجاج تھی اور اسی بنا پر علامہ اقبال نے بھی افلاطون کو ملامت کا نشانہ بنایا۔ اقبال کے خیال میں افلاطون نے ایمان نامشہود کو اس عالم امکان سے علحدہ قرار دیا اور اس طرح مقولات کی دنیا پیدا کر کے اس عالم مشہودات و محسوسات کو سراپ قرار دیا۔

اس مفروضہ کی بنا پر علامہ اقبال نے افلاطون کو صوفی، راسخ اول، کوسفند، قدیم کے نامناسب القابات سے یاد کیا ہے :

رخش او در ظلمت معقول گم در کہستان وجود افگندہ سم
عقل خود را بر سر گردور رساند عالم اسباب را اف نہ خواند
فطرت خوابید خوابے آفرید چشم ہوش او سراپے آفرید
بسکہ از دوق عمل محروم بود جان او وارفتہ معدوم بود
منکہ ہنگامہ موجود گشت خالق اعیان مشہود گشت
لیکن یہ تشریح زیادہ تر بالکل غلط مفروضات پر قائم ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ یہ نظریہ زیادہ تر علامہ اقبال نے نیٹ کے زیر اثر اختیار کیا جو کہ اکثر اتھا کہ افلاطون حضرت عیسیٰ سے پہلے عیسائی تھا۔ اس نے نبیاء میں چونکہ عیسائی اخلاق راسخانہ اور نظریہ فرار کا حامی تھا اور اسے اسی طرح کے خیالات نظریہ اعیان کی غلط تشریح کے باعث افلاطون میں بھی نظر آئے اس لئے اس نے ان پر کلمہ اچلا تا بھی ضروری سمجھا۔ لیکن حقیقت یہی ہے کہ ان راسخانہ نظریات کا موجود افلاطون نہیں تھا بلکہ بعد کے نو افلاطونی شارح تھے جن میں سے فلاطینوس سب سے زیادہ مشہور ہے۔ انہوں نے فٹ نوٹ میں لکھ دیا کہ فارابی نے کوشش کی کہ افلاطون اور ارسطو کے نظریات کو ہم آہنگ ثابت کیا جائے لیکن علامہ کا خیال ہے کہ یہ کوشش ناکامیاب رہی اور وہ اس نتیجے پر اس لئے پہنچے کہ ان کے نزدیک افلاطون نے اعیان کا علم نہ وجود تسلیم کیا ہے اور ارسطو اس کا قائل نہ تھا لیکن جدید تحقیقات سے ثابت ہوتا ہے کہ فارابی کی رائے درست تھی۔ نظریہ اعیان جس پر ارسطو نے تنقید کی وہ افلاطون کا پیش کردہ تھا ہی نہیں اور حقیقت میں دونوں کے نقطہ نگاہ میں کوئی تفاوت نہیں۔

افلاطون کے اعیان دو طرح کے ہیں، ایک عقلی اور دوسرے اخلاقی عقلی گروہ میں دو طرح کے تصورات شامل ہیں۔ ایک ریاضیاتی اور دوسرے وہ ذہنی تجربات جو موجودات کے مشترک صفات اور خصوصیات سے منطقی طور پر اخذ کئے گئے۔ اس آخر الذکر قسم کی دو مختلف مثالیں افلاطون کی کتابوں میں ملتی ہیں۔ مثلاً لفظ انسان کو لیجئے بے شمار انسانوں کو دیکھ کر ہم ان چند مشترک صفات کو ذہنی طور پر متمیز کر لیتے ہیں جن کی بنا پر ہم انسان کو دوسرے حیوانات سے علحدہ سمجھتے ہیں۔ دوسری مثال ایک میز کی ہے جو کاریگر کے ہاتھوں سے تخلیق ہوتی ہے لیکن بے شمار اختلافات کے باوجود ہمارے ذہنوں میں ایک عمومی لفظ میز موجود ہوتا ہے۔ ان دو قسم کے ذہنی مجربات ہماری عملی زندگی میں فائدہ مند ضرورت ثابت ہوتے ہیں۔ لیکن معاملہ یہیں ختم نہیں ہوتا۔ انسان یا میز کے ان ذہنی مجربات کی ماہیت کیا ہے؟ کیا یہ موجودات سے کوئی علحدہ حقیقت ہے؟ اگر ایسا ہے تو وہ کہاں موجود ہیں؟ کیا یہ خالق کائنات کے ذہن کے تصورات ہیں جن کے مطابق ان اشیاء کی تکوین ہوئی؟ ان سوالات کے ساتھ ہی ساتھ یہ مسئلہ بھی پیدا ہوتا ہے کہ جنس انسان کے ماتحت کئی قسم کے اختلافات نظر آتے ہیں جو مختلف گروہوں میں تقسیم کئے جا سکتے ہیں۔ کیا ہر انسانی گروہ کا ایک عین موجود ہے؟ ارسطو اور دیگر ناقدین قدیم و جدید نے ایسی ہی بے شمار مشکلات کا ذکر کیا ہے جس سے انسانی ذہن مجبور ہو جاتا ہے کہ موجودات کی بے اندازہ اور لامحدود کثرت کے بالمقابل لامحدود اعیان کا تصور بھی پیش کیا جائے۔

لیکن اس اقدام سے افلاطون نے کثرت موجودات کو وحدت کے مربوط سلسلے میں پر کرنے کی جو کوشش کی ہے وہ بالکل فوت ہو جاتی ہے اور ایک کثرت غیر مربوط کے مقابل ایک دوسری غیر مربوط اور بے معنی کثرت مالموجود میں آ جاتی ہے جس کا نہ کوئی مقصد ہے اور نہ فائدہ۔ لیکن اگر ہم ان تمام اعتراضات کی روشنی میں افلاطون کے نظریہ اعیان

کو رد کر دیں تو کیا اس کا نتیجہ یہ تو نہیں ہو گا کہ کائنات میں کوئی مقصد یا غایت نہیں؟ اگر ہم یہ تسلیم کرتے ہیں کہ یہ عالم تکوین بلا غایت نہیں، خواہ یہ عالم خالق کائنات کے ہاتھوں عالم وجود میں آیا ہو یا خود بخود جادۂ ارتقا پر گامزن ہو، تو پھر یہ بھی ماننا پڑے گا کہ یہ کام کبھی انجام پذیر نہیں ہو سکتا جب تک اس مقصد کا کچھ نہ کچھ دھندلا یا واضح تصور موجود نہ ہو۔ یہ دونوں باتیں اپنی اپنی جگہ صحیح ہیں۔ ایک طرف اعیان کے مستقل بالذات وجود کو تسلیم کرنے سے بعض ایسی ناگزیر مشکلات پیدا ہوتی ہیں جن کا حل عقل انسانی سے ماوراء معلوم ہوتا ہے اور دوسری طرف ان کے انکار سے انسانی زندگی کی مقصدیت اور کائنات کا ارتقائی تصور دونوں پر کاہلی ضرب لگتی ہے۔ یہی وہ ذہنی بحران ہے جس سے مجبور ہو کر بعض ناقدین نے یہ دعوے کیا تھے کہ افلاطون نے اپنے نظریۂ اعیان میں بعد میں بعض ایسی ترمیمات کی ہیں جن سے اس نے ان متناقضات کو رفع کرنے کی کوشش کی ہے۔ لیکن جدید تحقیقات کا رجحان یہی ہے کہ ایسی تشریح کی گنجائش بالکل نہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ افلاطون کے نزدیک یہ اعیان موجودات اور مشاہدات سے ماقبل اور انسانی ذہن سے علاوہ اور ماوراء موجود ہیں لیکن جن اعیان میں اسے دلچسپی تھی وہ عقلی اعیان نہ تھے بلکہ اخلاقی۔ مکالمات کے مطالعہ سے یہ بات بالکل واضح ہو جاتی ہے کہ افلاطون نے اپنا نظریۂ اعیان محض اخلاقی زندگی کے تقاضوں سے متاثر ہو کر پیش کیا تھا نہ کہ منطقی یا عقلی مجبوریوں سے۔ اس چیز کا اندازہ مکالمہ جمہوریت کے پانچویں باب کے آخری حصہ کے مطالعہ سے ہو سکتا ہے جہاں اس نے انسانی زندگی کے فلسفیانہ اور سیاسی پہلو کے لئے اعیان کی اہمیت پر زور دیا ہے۔ علم، جہالت اور ان کی درمیانی حالت 'نئے' کی بحث کرتے ہوئے وہ ایک ایسے شخص کا تذکرہ کرتا ہے جو خوبصورت اشیاء کے وجود کو تسلیم کرتا ہے لیکن جو ان مختلف اور کشیدہ

خوبصورت اشیاء سے علو اور ماوراء خوبصورتی کے غیر متغیر عین کے انزلی اور ابدی وجود سے منکھ ہے۔ پھر وہ اس شخص سے سوال کرتا ہے کہ کیا ان بے شمار خوبصورت چیزوں میں سے کوئی ایسی شے ہے جو کسی نہ کسی حیثیت سے بد صورت نہ ہو، یا کوئی ایسا عمل ہے جو ایک حیثیت سے عدل سے متصف ہو اور کسی دوسری حیثیت سے اس میں عدل کے منافی اہترام موجود نہ ہوں؟ یہ اشیاء کی کثرت جس کے متعلق عام لوگ خوبصورتی کا ذکر کرتے ہیں یا وہ افعال جن کے ساتھ عدالت کی صفت منسوب کی جاتی ہے درحقیقت ہر لمحہ تغیر پذیر دنیا سے متعلق ہیں اور جو وجود اور عدم، حق اور باطل، نور اور ظلمت کے درمیانی طبقے میں معلق ہیں۔ ان کے متعلق حقیقی اور اصلی علم حاصل نہیں کیا جاسکتا۔ ہم جو کچھ ان کے متعلق کہہ سکتے ہیں وہ محض قیاس اور رائے ہے۔ وہ انسان جن کی عقلی استعداد محض اس کثرت سے وابستگی تک محدود ہے ان کی زندگی تاریکی اور ظلمت کی آمیزش سے پاک نہیں کہی جاسکتی۔ صرف وہی شخص خوبصورتی، عدالت اور نیکی کا صحیح پرستار کہلائے جانے کا مستحق ہے جو ان تصورات کے ابدی اور انزلی ایمان کے وجود حقیقی پر ایمان رکھتا ہو ایسے ہی اشخاص صحیح معنی میں فلسفی یعنی حکمت کے پرستار کہے جاسکتے ہیں۔

اس سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ افلاطون کی نگاہ میں ایمان کے وجود پر یقین و ایمان اخلاقی زندگی کے لئے اگر زیر ہے اگرچہ اس میں کوئی شک نہیں کہ منطقی طور پر اس نظریے کے بعض مقتضیات ایسے ہیں کہ ان سے اس نظریے میں کئی جگہ ایسے مناقضات موجود ہیں جن سے کسی حالت میں بھی چٹکا را نہیں پایا جاسکتا۔ مثلاً اس مندرجہ بالا بحث سے کچھ صفحے پہلے افلاطون عدالت و خوبصورتی کے

ایمان کے ساتھ ساتھ ظلم و بد صورتی کے ایمان کا ذکر کرتا ہے جن میں سے ہر ایک واحد ہے لیکن اعمال و اشیاء میں شامل ہونے کے باعث کثرت کی شکل اختیار کر لیتے ہیں (۳۷۶)۔ اگر عدالت کے ساتھ ظلم بھی ایک عین ہے تو کیا ایک حکیم کے لئے ظلم سے محبت کرنا بھی حکمت کا تقاضا ہوا؟ یہ سوال پیدا تو ہوتا ہے لیکن افلاطون کی رائے میں ایسا ہونا ممکن نہیں اس لئے نہیں کہ ظلم اور بد صورتی کے ایمان نہیں بلکہ صرف اس لئے کہ منطقی اور عقلی طور پر ان کا وجود تو تسلیم کیا جائے گا لیکن جب اس نظر سے ایمان کے اخلاقی نتائج مرتب کرنے کا وقت آتا ہے تو افلاطون کی نگاہ صرف عدالت اور خوب صورتی کے ایمان تک محدود رہتی ہے اور اس وقت ظلم، بدی اور بد صورتی غرض بد اخلاقی کی ہر شکل کے مظاہر اس کی نگاہ سے اوجھل رہتے ہیں منطقی طور پر اسے عقلی کہہ لیجئے لیکن اس کے مقصد و غایت کے پیش نظر اس کے سوا اور کوئی چارہ کار بھی نہیں۔ اس سے قبل دو قسم کے ایمان کا ذکر کیا جا چکا ہے۔ ایک تو محض عقلی ایمان ہیں جو کثرت اشیاء کے مشترک صفات عمل تجرد سے حاصل کئے گئے ہیں۔ ایمان تو یہ بھی ہیں اسی طرح جس طرح مثلاً ظلم و بدی کے ایمان کا تصور بھی کیا جاسکتا ہے لیکن ان تمام قسموں کے ایمان کی ماہیت معلوم کرنے کا کام فلسفی و حکیم سے زیادہ محض مشاہدات و تاجیہ کے عالم سے متعلق ہے۔ افلاطون کے خیال میں ایک حکیم کا کام ایمان ثابتہ کی ماہیت کا علم حاصل کرنا نہیں بلکہ ان کا عینی مشاہدہ کرنا ہے اور اسی مشاہدے کے بعد ممکن ہے کہ وہ صحیح عدالت و نیکی یا خوبی کو سمجھ سکے۔ یہ تمام مقصد و حقیقت سقراطی طریقہ کار کا ایک لازمی نتیجہ تھا اور یہی وہ ذریعہ تھا جس سے سوفسطائیوں کے عقیدہ اضافیت اخلاق کا مکمل اور مسکت جواب دیا جاسکتا تھا۔

افلاطون کے ہاں اسی بنا پر انسانوں کی دو قسمیں کی گئی ہیں۔ ایک طرف وہ ہیں جو ایمان پر یقین نہیں رکھتے۔ ایسے لوگ اس زمانے میں بھی موجود تھے اور رائج

بھی ہیں جو پورے عالمانہ انداز میں یہ دعوے کرتے ہیں کہ عدالت اور خوبصورتی کا کوئی مقررہ معیار نہیں اور جو اپنے اس اعتقاد کے ثبوت میں تاریخ سے بے شمار مثالیں پیش کرتے ہیں کہ انصاف و خوبی کے ایک زلزلے کے معیار دوسرے زمانے میں نہیں چیتے۔ افسوس کے خیال میں ان لوگوں کے دلائل کسی حد تک درست ہیں کیونکہ محسوسات کے معاملے میں کوئی چیز مستقل نہیں اور نہ ان کے متعلق کسی غیر متغیر اصول وضع کئے جاسکتے ہیں۔ لیکن یہ حقیقت کا صرف ایک ناقص پہلو ہے۔ ان تمام تغیرات کے باوجود ہر زمانے میں لوگوں کے ذہن میں عدالت اور خوبی کے تصورات موجود تھے اور انہی کی روشنی میں وہ ظلم و انصاف، خوبی اور بد صورتی، نیکی اور بدی کے اعمال کی تمیز کرتے تھے۔ اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ تمام تغیرات کی تہ میں کچھ نہ کچھ ثبات ضرور موجود ہوتا ہے۔ کثرت کے اختلاف کے ہوتے ہوئے بھی وحدت میں یک رنگی اور ہم آہنگی نظر آتی ہے۔ اگر عدالت کے معین کے وجود کو حقیقت کو تسلیم کیا جائے تو اس کے بعد لازمی طور پر اس عین کی ماہیت معلوم کرنے کا جذبہ پیدا ہوگا اور پھر اس ماہیت کے مطابق جو ایک انسان اپنے قلبی واردات اور معاشرتی حالات کے تقاضوں کی روشنی میں قائم کرتا ہے وہ اپنے اعمال کو ڈھالتا ہے اور اس طرح آہستہ آہستہ کمال حاصل کرنے کی کوشش میں منہمک رہتا ہے۔ لیکن اگر اس کے برعکس ایمان کے وجود کو تسلیم نہ کیا جائے اور دعوے کیا جائے کہ مختلف اعمال و رسوم کی بنیاد کسی مستقل اصول پر مبنی نہیں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ انصاف و عدل، خوبی اور بدی کا کوئی غیر متغیر نصب العین موجود نہیں ممکن ہے کہ محض رسم و رواج کی پابندی اور معاشرتی زبردستی کے خوف سے ایسا شخص ان اعمال کی پیروی کرے لیکن معاشرہ ایسے اشخاص کے اقوال و اعمال پر بھروسہ نہیں کر سکتا کیونکہ ان کی سیرت میں تلون کی وجہ سے کوئی پائدار ہی نہیں ہوتی۔ اگر وہ عمل جو آج اچھا ہے اور کل بُرا ہو سکتا ہے تو پھر کیا وجہ ہے کہ افراد محض معاشرے کے حدود و پابندیوں سے مجبور ہو کر ایسے

اعمال کے سامنے تسلیم خم کریں؛ ایسی حالت میں معاشرے میں ابتری اور اخلاقی نراج کا پیدا ہونا یقینی ہے۔

پس افلاطون کے خیال میں صحیح اور صحت مند اخلاقی زندگی کے لئے ایمان کے وجود کو تسلیم کرنا ناگزیر ہے۔ اس لئے ان ایمان اور مختلف اعمال و اشیاء کے تعلق کو بیان کرنے کے لئے مختلف تشبیہات استعمال کی ہیں لیکن ان سب میں اس کا اخلاقی مقصد جھلکتا ہے کبھی وہ ان ایمان کو بطور نمونہ و مثال پیش کرتا ہے جو جنت میں یا کسی اور جگہ موجود ہیں اور جن کی روشنی میں ہم اپنے اعمال کی تشکیل کرتے ہیں کبھی ان کا جلوہ انسانی روح پر وارد ہوتا ہے جس کے باعث ان کی صفات کا عکس ہمارے اعمال اور ہماری سیرت میں منعکس ہوتا ہے ان ایمان کے وجود اور ان کی اخلاقی نصب العین حیثیت کو تسلیم کیا جائے تو افلاطون کسی خاص تشبیہ کو منوانے پر تضرع نہیں کیونکہ تشبیہ تو آخر تشبیہ ہے وہ حقیقت نہیں محض حقیقت اور واقعیت کو سمجھانے کا ایک ناقص طریقہ ہے۔ مکالمات میں مختلف جگہوں پر اس نے ایسے الفاظ استعمال کئے ہیں جن سے معلوم ہوتا ہے کہ گویا ایک بلند خلاق کے انسان کو ان ایمان کا مشاہدہ ہوتا ہے اور مشاہدہ کرتے ہی وہ ان کو یوں پہچان لیتا ہے گویا کہ یہ ان سے پورا پورا واقف ہے۔ یہی افلاطون کا نظریہ یادداشت ہے۔ اس کے مطابق انسانی روح جسمانی رشتے سے پہلے ایک ایسی دنیا میں بستی تھی جہاں وہ ان ایمان کے وجود سے پوری طرح خبردار تھی۔ اب اگر کبھی کبھار اسے ان ایمان کا دھندلا سا عکس مشہودات اور محسوسات میں نظر آ جاتا ہے تو وہ فوراً اسے پہچان لیتی ہے اور یہی وہ بنیاد ہے جس پر افلاطون کے خیال میں ہماری اخلاقی زندگی کا دار و مدار ہے۔ یہ دنیا ئے ایمان حقیقی ہو یا محض ہمارے تخیل کی تخلیق اس کا وجود اخلاقی زندگی کے لئے ناگزیر ہے اس کو سمجھنے کے لئے ذیل کی مثال دیکھئے۔

ایک آدمی کے سامنے ایک مادی لذت پیش کی جاتی ہے۔ فطرتاً اس کی خواہش ہوگی

کرتا ہے: ”رب کی برہان سے مراد خدا کی سمجھائی ہوئی وہ دلیل ہے جس کی بناء پر حضرت یوسف کے ضمیر نے ان کے نفس کو اس بات کا قائل کیا کہ اس عورت کی دعوت میں قبول کرنا تجھے زیبا نہیں۔“

لیکن قرآن نے ”برہان“ کے ساتھ لفظ ”دیکھنا“ لگا کر اس کے لغوی معنوں کی ”یقینت“ بالکل بدل ڈالی ہے۔ دلیل کا سمجھایا جانا یا پیش کرنا وغیرہ تو کہا جاتا ہے لیکن دلیل کا دیکھنا ایک مختلف تجربہ ہے۔ افلاطون نے مکالمہ جمہوریت (۵.۷) میں ”دیکھو تمام حشوں میں افضل ترین تسلیم کیا ہے۔ اس طرح اس کے نزدیک ایمان کا علم روح کو ایسی حس کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے جو اس جسمانی ”دیکھنے“ یا ”انکھ سے مشابہ ہے۔ افلاطون کے الفاظ میں ہم ان ایمان یا تصورات کو عقل کی آنکھوں سے دیکھتے ہیں۔“ روح آنکھ کی طرح ہے۔ جب وہ اس چیز پر پڑتی ہے جس پر صداقت اور وجود چمکتے ہیں تو روح دیکھتی ہے اور عقل ودانائی سے منور ہو جاتی ہے: ”(مکالمہ جمہوریت ۸.۵) یہی وہ مشاہدہ ایمان ہے جس کو قرآن نے اس جگہ مشاہدہ برہان کے الفاظ میں پیش کیا ہے۔ نیکی اور صداقت کے اس منور تصور کو دیکھ کر حضرت یوسف کے لئے بدی کی طرف راغب ہونا ناممکن تھا۔ جتنی زیادہ قوت کسی آدمی میں اس تصور خیر کے مشاہدے کی ہوگی اتنا ہی اس کا دامن نیکیوں اور فضائل سے بھرپور ہوگا۔

ان تمام تصورات اور ایمان میں سب سے بلند ترین تصور ”خیر“ کا ہے جو نہ صرف اخلاقی زندگی کے لئے سب سے بلند ترین نصب العین بلکہ انسانی اور خدائی تخلیق میں بطور نمونہ اور مثال کام آتا ہے۔ سقراط نے مختلف فضائل پر بحث کی تھی اور اسی کے

نفس قدم پر چلتے ہوئے افلاطون نے بھی عدالت، جزاوت اور ضبط نفس جیسے فضائل کا تجزیہ کیا۔ سوال یہ تھا کہ ان اعمال کو ہم فضائل میں کیوں شمار کرتے ہیں؟ اس کا جواب یہ تھا کہ ان سب اعمال میں خیر کا وجود یا تصور شامل ہے اور وہی مقصدِ حیات و عمل ہے۔ اگر تمام مختلف فضائل درحقیقت اسی خیر کے مختلف وقتی مظاہر ہیں جو مختلف اعمال میں نظر آتے ہیں تو یہ خیر ہی پھر ہمارے اعمال کا مدعا اور مقصد ہوا۔ اگر ہم اس سے پوری طرح واقف ہیں تو ہمیں کسی اور علم کی ضرورت نہیں لیکن افلاطون نے سقراط کے اس نظریے کو بڑھا کر یہ دعویٰ کیا کہ اگر عین خیر ہمارے اعمال کے دائرہ میں مقصدِ اعلیٰ ہے تو اس طرح اخلاق کے علاوہ ساری کائنات اسی نصب العین کے ارد گرد حرکت کرتی ہے۔ وہ صرف ہمارے اخلاقی اعمال کی نہیں بلکہ ساری زندگی اور وجود کا محور، آغاز و انجام ہے یہی حقیقت مطلقہ ہے۔ اس تغیر پذیر دنیائے مشاہدات و محسوسات کی تمام حقیقت اسی کی وجہ سے ہے۔ لیکن یہ عین خیر ہے کیا چیز؟ افلاطون اس کے متعلق کوئی تسلی بخش جواب نہ دے سکا اور اس کی وجہ عیاں تھی مشاہدات حسی کی تشریح ہو سکتی ہے لیکن اس حقیقت کا بیان کرنا ہمارے منطقی ذہن کے لئے ممکن نہیں جو ان مشاہدات کے اندر جاری و ساری ہے اور جس کی بنا پر ہی یہ دنیائے کوئے فساد اپنا وظیفہٴ حیات پورا کرتے چلے جا رہی ہے۔ چنانچہ مکالمہٴ جمہوریت (۵۰۶) میں وہ تسلیم کر لے کہ خیر کی تعریف ممکن نہیں بلکہ سقراط سے التجا کرتا ہے کہ اگر وہ خیر کی تشریح اسی طرح کر دے جس طرح اس نے عدالت، ضبط نفس اور دوسرے فضائل کی کی ہے تو وہ اس کے شکر گزار ہوں گے۔ اس کے جواب میں سقراط ہی کہتا ہے کہ اس کی ویسی تعریف ممکن نہیں لیکن ہم افلاطون نے اس تصور کی وضاحت کرنے کے لئے کئی

طریقے اختیار کئے ہیں۔

(۱) تمام انسانی کوششوں کا پکا آخری مقصد وہ ہے جس کے حصول کے لئے ہم دن رات جدوجہد کرتے ہیں۔ وہ اوّل بھی ہے اور آخر بھی جب کبھی ہم کوئی عمل کرتے ہیں تو اس خیر کا تصور ہمارے سامنے موجود ہوتا ہے خواہ وہ دھندلا اور غیر واضح کیوں نہ ہو۔ اسی کی رہنمائی اور ہدایت سے ہم اخلاقی حیثیت سے بلند سے بلند ترین درجات حاصل کرنے میں کامیاب ہوتے ہیں۔ لیکن اس کے باوجود صحیح اور واضح تصور خیر ہماری تمام اخلاقی زندگی کا انجام ہے۔ جب ہم منزل بہ منزل اخلاقی فضیلتوں کا اکتساب کرتے چلے جاتے ہیں تو ایک منزل ایسی بھی آتی ہے جب یہ تصور خیر اپنی پوری تھلی سے ہمارے سامنے موجود ہوتا ہے۔ وہ اوّل ہوتے ہوئے بھی آخر میں میسر آتا ہے اور آخر میں ہوتے ہوئے بھی ہماری تمام اخلاقی جدوجہد کا آغاز اسی سے ہوتا ہے۔ اس نقطہ نگاہ سے مکالمہ جمہوریت میں افلاطون نے اس تصور کو مختلف منزلوں میں واضح کیا ہے۔ پہلے باب میں سقراط کی پیروی میں افلاطون نے خیر کو انفرادی زندگی کا مقصد قرار دیا ہے جس کی صحیح نوعیت کا علم انسان کی اپنی فطرت اور اپنے مختلف اعمال کے تجربے سے حاصل ہوتا ہے۔ اس کے بعد دوسری منزل اس وقت شروع ہوتی ہے جب انسان کو ایک معاشرتی وجود کی حیثیت سے دیکھا جائے۔ اس منزل میں اس کا خیر وہ عمل ہے جس سے وہ اس معاشرے میں اپنا صحیح مقام حاصل کر سکے۔ لیکن معاشرتی زندگی افلاطون کی نگاہ میں آخری منزل نہیں۔ تیسری منزل وہ ہے جب ایک فلسفی اس عالم تغیر و تبدل سے بے نیاز ہو کر عالم ثبات سے متعلق ہو جائے، وہ حسی مشاہدات سے بالا ہو کر روحانی مشاہدات اور انلی وایدی تجربات کی دنیا میں داخل ہو جاتا ہے۔ یہاں اخلاق اور سیاست ایک ہو جاتے ہیں

(۲) ایک جگہ افلاطون نے تصور خیر کو سمجھانے کے لئے سورج کی مثال دی ہے۔

چونکہ سورج تمام حرارت کا منبع ہے جس پر تمام اشیا کا نشوونما منحصر ہے، اس لئے وہ تمام اشیاء کے وجود کی علت ہے۔ اسی طرح روشنی کا مصدر ہونے کی وجہ سے وہ تمام خارجی اشیاء کی صورتوں اور رنگوں کو ظاہر کرتا ہے اور اس طرح ہم ان کا مشاہدہ کرنے کے قابل ہوتے ہیں۔ تصویر خیر کی بھی یہی حیثیت ہے۔ وہ تمام کائنات کی مختلف اشیاء کے وجود کی علت بھی ہے اور ان تمام لوگوں کے علم کی وجہ جو ان اشیاء کا مشاہدہ کرتے ہیں۔ وہ وجود اور علم دونوں سے ماوراء ہے کیونکہ ان دونوں کا آغاز اسی سے ہے۔ اس مثال سے افلاطون یہ ذہن نشین کرانا چاہتا ہے کہ تصویر خیر نہ صرف اس خارجی کائنات کی کثرت میں وحدت کا اصول ہے جس سے یہ کثرت ایک دوسرے سے مربوط ہے بلکہ ہمارے داخلی دنیا کے شعور میں بھی یہ کثرت تجربات میں وحدت پیدا کرتی ہے اور اس کے باعث علم کی تکمیل ممکن ہوتی ہے۔

(۲) افلاطون نے عین خیر کی تشریح کے لئے اس کا دوسرے احوال سے تعلق واضح کرنے کی کوشش کی ہے۔ مختلف علوم اور فلسفہ میں ایک قسم کا رابطہ ہے۔ ہر علم زندگی کے ایک خاص پہلو کا خصوصی نقطہ نگاہ سے مطالعہ کرتا ہے اور اس کی کوشش ہوتی ہے کہ واقعات و حادثات، مشاہدات و تجربات کی کثرت میں ایک ایسا اصول تلاش کرے جس سے اس کثرت میں وحدت پیدا ہو جائے لیکن یہ وحدانی اصول باوجود اپنی عمومیت کے زندگی کے باقی پہلوؤں سے بالکل بے تعلق ہوتا ہے۔ یہی حال دوسرے علوم کا ہوتا ہے کہ وہاں بھی ہر جگہ ایک ایک وحدانی اصول کا روبرو ہے جو باقی علوم سے بالکل علحدہ اور غیر مربوط ہوتا ہے۔ لیکن چونکہ زندگی اور کائنات میں ہم آہنگی اور یکسانیت ہے اور باوجود اشیاء و واقعات کی کثرت کے یہ خارجی دنیا ایک وحدت

ہے اس لئے ان تمام مختلف علوم کے وحدانی اصول بھی کسی بلند تر اصول واحد کے متفرق پہلو ہیں اور یہی بلند تر اصول واحد افلاطون کا عین "یہ ہے جو خالص فلسفہ کا موضوع ہے۔ کوئی انسان بھی کثرتوں اور بچنے درجوں کے وحدانی اصولوں سے مطمئن نہیں ہو پاتا، اس کے دل میں ایک عمومی، ابدی اور بلند ترین اصول کے جاننے اور اپننے کی متنا موجود رہتی۔ جب کسی انسان کو یہ میسر آ جاتا ہے تو اس کی نگاہ میں آفاقی وسعت اور گہرائی پیدا ہو جاتی ہے، یہ این و اُن کی دنیا، یہ تغیر و ثبات، مکان و زمان کے حدود اس کے لئے پہنچ ہو جاتے ہیں۔ وہ محروض و موضوع کی تقسیم، مادہ اور روح کی تفریق، اس دنیا اور اُس دنیا کی تمیز سے بالا ہو جاتا ہے۔ یہی شخص حقیقی محول میں فلسفی ہے جو اس ارضِ خاک پر نور مجسم بھی ہے اور حاکم مطلق بھی۔ اس کے باعث اس کائنات میں حقیقی امن اور سکون، انسانی زندگی میں حقیقی راحت اور سعادت اور معاشرتی زندگی میں استحکام اور اطمینان پیدا ہو سکتا ہے۔

اگرچہ ہم اس بلند ترین تصویر کی منطقی تعریف بیان نہیں کر سکتے (اور اس کے باوجود وہ ایک اخلاقی حقیقت ہے جس کی مدد سے ہی تمام اخلاقی اعمال کی تشریح ممکن ہے) کم از کم ہم سبلی طور پر اس کو چند ایسے تصورات سے متمیز کر سکتے ہیں جو بعض دفعہ خیر کے مترادف سمجھے جاتے ہیں۔ مکالمہ جمہوریت (۵۰۵) میں افلاطون خیر کے متعلق تشریح کرتے ہوئے کہتا ہے کہ وہ لذت نہیں کیونکہ لذت میں ہم نیک و بد کی تمیز کر سکتے ہیں، اسی طرح وہ علم بھی نہیں جیسا کہ عام طور پر علم کا مفہوم لیا جاتا ہے۔ وہ کونسا علم یا کیسے علم ہے جو خیر کہلانے کا مستحق ہے؟ اس سوال کے جواب میں اہرکاز

یہی کہنا پڑے گا کہ وہ علم خیر ہے جو خیر کے متعلق ہو اور اس دوری تعریف سے کوئی فائدہ
متصور نہیں ہو سکتا۔ کیا اثباتی طور پر اس مسئلہ میں کچھ کہا جا سکتا ہے؟

جب یہ بلند ترین عین خارجی دنیا میں اور اسی طرح دوسرے اشخاص کی سیرت
میں منعکس ہوتا ہے اور مختلف حالات و اوقات، اعمال و کردار میں اس کی جھلک دکھائی
دیتی ہے تو اس کا نام حسن ہے چنانچہ مکالمہ سیمپوزیم (۲۱۱) میں افلاطون نے انسانی روح
کے ارتقاء کا حال پیش کرتے ہوئے اسی خیال کی طرف اشارہ کیا ہے۔ ایک حسین شکل
روح کے سامنے جلوہ ریز ہوتی ہے۔ اس کا مقابلہ دہ دوسری مختلف صورتوں سے
کرتی ہے اور اس طرح درجہ بدرجہ حسین اعمال اس کے سامنے متشکل ہونے شروع
ہوتے ہیں۔ ان اعمال کے مسلسل مشاہدہ اور مقابلہ سے ترقی کرتے ہوئے وہ حسین
تصویرات تک پہنچ جاتی ہے۔ اس کے بعد حسن مطلق کے مشاہدہ کی منزل آتی ہے جس کے
بعد اس حسن مطلق کی مادی صورتیں اس کے لئے پیچ ہو جاتی ہیں۔ یہی وہ ارتقائی
منازل ہیں جن کو ہمارے صوفیائے حسن مجازی اور حسن حقیقی کے نام سے ذکر کیا ہے۔
تمام انسانی کوششوں کا مدعا و مقصد یہی حسن مطلق ہی ہے لیکن بعض دفعہ اس منزل
تک پہنچنے کے لئے بے شمار درمیانی منازل اور واسطوں سے عبور کرنا ضروری ہوتا
ہے اور یہی منزلیں حسن مجازی کی ہیں۔ کبھی کوئی حسین شکل خواہ انسانوں میں ہو یا خارجی
کائنات میں دیکھنے والے کی توجہ کا مرکز بن جاتی ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ وہ شاید اس
مادی صورت کا عاشق ہے۔ لیکن پھول یا انسان تو محض اس حسن مطلق کا خارجی پہلو
ہے، ایک لباس ہے، ایک پردہ ہے جس کے پیچھے اس متلاشی انسان کی قلبی آنکھ
حقیقت کا نظارہ کئے بغیر نہیں رہ سکتی۔ لیکن اس مسلسل تگ و دو اور تفکر کی گہرائی اور
وسعت سے آخر کار وہ ان مادی مظاہرات سے بے نیاز ہو کر حقیقت مطلقہ کا نظارہ
کر لیتا ہے۔ یہ حقیقت مطلقہ حسن مطلق ہی ہے اور خیر مطلق بھی اس کے بعد اس کے قلب

میں موجود و سکون پیدا نہیں ہوتا، محض مفعولی اور انفعالی کیفیت ظاہر نہیں ہوتی بلکہ اس کے تمام رگ و پے میں ایک تخلیقی اور فعال جذبہ نمودار ہوتا ہے جس سے اس کی تمام اخلاقی قوتیں اس ایک مقصد کے حصول میں مرکب ہو جاتی ہیں کہ اس مادی دنیا کے تمام پردے جو اس کی آنکھوں سے اٹھ چکے ہیں باقی تمام انسانوں کے لئے بھی بے کار ہو جائیں اور وہ بھی اس طرح حقیقت و حسن و غیر مطلق کا مشاہدہ کر سکیں جس طرح اس نے کیا ہے۔ اس طرح افلاطون کا عین خیر کا تصور مذہبی اور اخلاقی زندگی کی حدود میں داخل ہو جاتا ہے۔

افلاطونی فلسفے میں ایک محرکہ الارام مسئلہ یہ رہا ہے کہ اس عین خیر اور خدا میں کیا تعلق ہے؟ کیا یہ دونوں علیحدہ علیحدہ وجود رکھتے ہیں یا محض ایک ہی حقیقت کے دو مختلف نام ہیں؟ افلاطون کے اپنے الفاظ جو اس نے عین خیر اور خدا کے متعلق استعمال کئے ہیں ان سے کوئی قطعی فیصلہ نہیں ہو سکتا اور اسی لئے افلاطون کے شارحین اس معاملہ میں کوئی قطعی اور یقینی جواب نہیں دے سکے۔ اگر عین خیر کو محض انسانوں کی اخلاقی جدوجہد کا ایک نصب العین تسلیم کیا جائے، یا ایسا تصور یا پیمانہ سمجھا جائے، جس کے مطابق عقل ازل نے اس کائنات کی تخلیق کی، تو پھر اس کی حقیقت و واقعیت تو مسلم ہوگی لیکن فاعلی علت کی خاصیت اس کی طرف منسوب نہیں کی جا سکتی۔

ہمیں خدا اور عین خیر میں مطلق و متعین، حاکم و محکوم کی تیز کرنی پڑے گی۔ ایک حالت میں تصور خیر خدا سے بلند تر ہوگا اور دوسری حالت میں اس کی حیثیت ماہیت مطلقہ کے داخلی احکامات کی سی ہوگی لیکن افلاطون کے اپنے الفاظ اس طرح کی تشریح کے متحمل نہیں اگر عین خیر سے اشیاء کو وجود اور فعل کو تحصیل علم کا ملکہ حاصل ہوتا ہے، اگر وہ تمام حسن و صداقت کی علت، نور کا منبع، حقیقت و عقل کا مصدر ہے تو پھر وہ محض انسان کے اخلاقی اعمال کا نصب العین نہیں بلکہ تمام وجود کا باعث اور علت فاعلی و

مطلق ہے۔

مکالمہ فیلیبس ۲۲۶ میں ایک جگہ کہتا ہے کہ عقل مطلق ہی خیر ہے اور مکالمہ
 ٹیمیس (۲۸-۲۹-۳۰) میں وہ خالق کائنات کا ذکر اس طرح کرتا ہے کہ اگر خدا اور
 عین خیر کو جس کے نمونہ پر وہ کائنات کی تخلیق کرتا ہے وہ عین وہ وجود تسلیم کیا
 جائے تو پھر اس کا سارا بیان تناقضات سے بھرا ہوا پایا جاتا ہے۔ لیکن جو نہی
 ہم ان دونوں کو ایک ہی وجود تسلیم کر لیں تو پھر اس کے سارے بیان میں ہم آہنگی
 و یکسانیت پائی جاتی ہے۔ فرض کیجئے کہ آپ اس نقطہ نگاہ سے متفق نہیں، یعنی
 آپ دونوں کو ایک وجود تسلیم نہیں کرتے تو پھر ان ایمان کا خدا کے ساتھ کیا تعلق
 ہوگا؟ کیا ہم ان کو ذہن خداوندی کے تصورات سمجھیں اور دوسری چیزوں کی
 طرح خدائے مطلق کی تخلیق کا کرشمہ؟ کیا یہ ایمان محض خدا کی مابیت کے داخلی
 احکامات یا منطقی تنازلات ہیں؟ پہلا نظریہ تسلیم کرنے سے ان ایمان کا وجوب
 اور ازلیت ختم ہو جائے گی اور دوسرے نظریے سے ان کا وجود خطرے میں پر رہا جائیگا۔
 ان دونوں کو تسلیم کرنے سے میں خیر جو مقولات میں بلند ترین منزل پر ہے
 ایک ثانوی تصور اور ممکن الوجود کی حیثیت اختیار کرے گا میں خیر کی بجائے خدا
 اول و بلند ترین ہوگا اس کے برعکس ان ایمان کو خدائے مطلق کا منبع و مصدر
 قرار دینا لفظ خدا کے مفہوم کی تفحیک کے مترادف ہوگا۔ آخری حل یہ ہو سکتا ہے
 کہ ہم تسلیم کریں کہ افلاطون کے نظام فلسفہ میں خدا اور ایمان، وجود مطلق اور عین
 خیر دو متقابل ہستیاں ہیں جن کے درمیان کسی قسم کا رشتہ نہیں، نہ خدا عین
 خیر سے صادر ہوا اور نہ عین خیر خدا سے بلکہ ثانوی نظام فلسفہ کی طرح یزدان و
 اہرمین کی شکل میں ایک دوسرے کے مقابل قائم ہیں اور خدا کی تخلیق قوتوں کا
 انہماک ایمان کے وجود پر منحصر ہے، کیونکہ بقول افلاطون اس نے اس کائنات کو

ان کے نمونے پر بنایا۔ اس ثنویت کو تسلیم کرنے کے کئی معقول وجوہات ہیں۔ ایمان کے متعلق جو کچھ تفصیلی اشارے مکالمات میں موجود ہیں ان سے معلوم ہوتا ہے کہ افلاطون نے ان کی فعالی اور حرکی حیثیت کی طرف کوئی توجہ نہیں کی۔ کوئی اصول مطلق جس میں خود فعالی کی خاصیت نہ ہو وہ کائنات کی تخلیق کیسے کر سکتا ہے؟ یہی وہ کمی تھی جس کو تصور خدا نے پورا کیا۔ اس ثنویت کو تسلیم کرنے سے مندرجہ بالا مشکلات تو رفع ہو جاتی ہیں لیکن اس کے ساتھ چند دوسرے اور منطقی تناقضات سامنے آجاتے ہیں۔ کیا واقعی افلاطون کا نظام وحدانی کی پہلے ثنوی ہے؟ کیا اس نے دو مختلف اور مطلق آزاد اصولوں کو تسلیم کرنے کے بعد ان کو یہ تعلق اور غیر مربوط چھوڑ دیا ہے؟ اگر ایمان ہی حقیقی ہیں تو کیا ایک اور آزادی اور ابدی اصول ان کے ساتھ قائم رہ سکتا ہے؟ ان حالات میں اس کے سوا کوئی اور چارہ کار نہیں کہ ہم تسلیم کریں کہ افلاطونی نظام فکر کی وحدت بھی برقرار رہ سکتی ہے اگر ہم عین خیر اور خدا، علت فاعلی اور علت منطقی دونوں ایک ہی ہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ مختلف مکالمات میں افلاطون نے ان ایمان کے ساتھ فعالیت و حرکت کا تصور منسوب کیا ہے۔ وجود حقیقی جو ایمان سے منسوب کیا جاتا ہے نفس و عقل کے بعد ممکن نہیں اور اسی لئے اس کے لئے زندگی، روح اور حرکت کا ہونا ناگزیر ہے۔ (دیکھئے مکالمہ سوفسط، ۲۴۷-۲۴۸-۲۴۹) وجود اور فعالیت دونوں ایک دوسرے کے ساتھ باہم مربوط تصورات ہیں۔ مکالمہ فیڈو (۹۵) میں یہ ایمان علت فاعلی کی شکل میں پیش کئے گئے ہیں۔ مقررہ کے حالات میں ہم دیکھ چکے ہیں کہ ابتدائی زندگی میں اسے اشیاء و واقعات کے ملل معلوم کرنے کا بہت شغف تھا لیکن کچھ عرصے کے بعد چونکہ اس مشغلہ سے اسے کچھ ہاتھ نہ آیا اس لئے اس نے اسے ترک کر دیا۔ اس کے بعد اسے کسی سے معلوم

ہوا کہ انکساغورس نے اس مسئلہ کے حل کے لئے نفس کے تصور سے مدد لی ہے۔ چونکہ ہر وہ وجود جو نفس کا حامل ہے محض مادی اسباب تک رہتا نہیں چاہتا اس لئے سقراط کے لئے اس تصور میں بڑی کشش تھی اور اسے امید تھی کہ اس نئے تصور سے وہ غایت کی تعلیق تلی بخش معلومات حاصل کرنے میں کامیاب ہو سکے گا۔ لیکن انکساغورس سے اسے بالکل مایوسی ہوئی کیونکہ وہاں تو غائی علتوں کی جگہ محض مادی علتیں کا رقر ماتعیں جو اگرچہ ناگزیر ہیں لیکن قطعی نہیں کہی جاسکتیں۔ چونکہ یہ غائی علتیں اشیاء میں موجود نہیں اور نہ کسی نے آج تک کھویات کرنے کی کوشش کی ہے اس لئے سقراط اور افلاطون نے ان علتوں کو اشیاء کی بجائے ایمان میں تلاش کرنا چاہا اس طرح یہ نقطہ نگاہ قائم ہوا کہ محسوسات کی ہر چیز کی حقیقت جو کچھ ہے ان ایمان ہی کی وجہ سے ہے جو ان میں پائے جاتے ہیں اس تمام بحث میں صوری، فاعلی اور فاعلی علتوں کی تقسیم و تمیز موجود نہیں بلکہ تینوں کو ایک ہی تصور کیا گیا ہے جس چیز کو سقراط انکساغورس میں تلاش کرنا چاہتا تھا وہ افلاطون نے ایمان کے ذریعہ پیش کر دی، یعنی صوری اور فاعلی علتیں ایک ہی وجود میں ضم ہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ افلاطون کے نزدیک یہ ایمان محض وجود حقیقی کے نصب العینی تصورات نہیں بلکہ فعال قوتیں ہیں جن میں عقل و حرکت زندگی سمی کچھ ہے۔ اسی بنا پر یہ فیصلہ کرنا صحیح ہو گا کہ افلاطون کے تمام نظام فکر میں عین خیر اور خدا ایک ہی وجود کے دو مختلف نام ہیں۔

اس سے لازمی طور پر افلاطون کے نزدیک خدا کے تصور میں خیر و بھلائی کا عنصر نمایاں نظر آتا ہے۔ چنانچہ یونانی مینیات میں جو دیوتاؤں کا تصور تھا اس کے خلاف اس نے بہت احتجاج کیا۔ اس کے نزدیک یہ ممکن نہیں کہ خدا جو خیر و خوبی کا مظہر اعلیٰ ہے اس میں انتقام یا بد اخلاقی کا کوئی ادنیٰ شائبہ بھی پایا جائے۔ اسی

طرح اس کے نزدیک بدی کو اس کی طرف منسوب کرنا نادانی ہے چنانچہ مکالمہ جمہوریت کے دوسرے باب (۳۷۷-۳۸۰) میں وہ بڑے جوش سے اس چیز کا مطالبہ کرتا ہے کہ ایک نصب العین ریاست میں شاعروں اور دیگر ادیبوں کو اس چیز کی اجازت نہیں ہوگی کہ وہ خدا کے متعلق قدیم صنیعاتی قصوں کو شہریوں میں پھیلائیں۔ یہ ایسی کہانیاں نہیں جو ریاست میں لوگوں کو سنائی جائیں۔ نوجوانوں کے دلوں میں یہ تصور نہیں بٹھانا چاہئے کہ اگر وہ بدترین قسم کے جرائم کا ارتکاب کر رہے ہیں تو وہ کوئی بُرا کام نہیں کرتے۔۔۔ اسی طرح اگر ہم یہ چاہتے ہیں کہ اس ریاست کے ہونے والے حکمران باہمی نفاق، رقابت اور لڑائیوں کو بدترین احوال سمجھیں تو ہمارے صنیعات میں جو دیوتاؤں کی باہمی لڑائیوں اور رقابتوں کے قصے مشہور ہیں ان کی ترویج مطلقاً ممنوع ہونی چاہئے۔ اس کے بعد ایک جگہ کہتا ہے :

”ادب میں خواہ وہ عشقہ شاعری ہو یا رزمیہ یا المیہ خدا کا تصور ہمیشہ اس طرح پیش ہونا چاہئے جس طرح کہ اس کی ذات حقیقی ہے۔ اگر وہ خیر و خوبی کا منبع ہے تو کیلئے ایسا پس پیش کرنا چاہئے ؟

یقیناً

اور کیا کوئی خوب چیز دوسرے کے لئے نقصان دہ ہو سکتی ہے ؟

یقیناً نہیں۔

جو نقصان دہ نہیں وہ نقصان بھی نہیں پہنچاتی۔

بالکل صحیح۔

اور نقصان نہیں پہنچاتی، اس سے بدی کا ارتکاب بھی نہیں ہوتا۔

ٹھیک۔

جس سے بدی کا ارتکاب نہیں ہوتا، وہ بدی اور شر کی علت بھی نہیں ہو سکتی۔

صبح

اور حیرانہ کی سے دوسروں کو بھلائی اور فائدہ پہنچتا ہے۔

ہاں

اور اس لئے وہ فلاح کی علت ہوئی۔

ہاں

اس سے یہ نتیجہ نکلا کہ خیر تمام اشیاء کی علت نہیں بلکہ صرف یکی اور بھلائی کی علت ہے۔

یقیناً

پس خدا جو خیر و خوبی ہے تمام اشیاء کا خالق نہیں جیسا کہ اکثر لوگ کہتے ہیں؟
اس کے بعد وہ یونانی شاعروں کے قدیم قصوں کا ذکر کرتا ہے کہ ان لوگوں نے
ہر قسم کی خرافات کو خدا کی طرف منسوب کیا حتیٰ کہ انہوں نے انسانوں کی تمام
مصیبتوں اور پریشانیوں، ناکامیوں اور شکستوں کے لئے خدا کو ذمہ دار ٹھہرایا۔
ایسی حالت میں افلاطون کا خیال ہے کہ یا تو ایسی باتیں بالکل ممنوع ہونی چاہئیں
یا اگر ان کو بیان کیا جائے تو پھر اس بات کی مناسب توجیح کرنی چاہئے جس سے
خدا کی اخلاقی خوبیوں پر کوئی حرف نہ آنے پائے۔ یعنی یہ کہ خدا کا ہر فعل انصاف
اور سچائی کے مطابق تھا اور ان کو جو کچھ سزا ملی تو وہ اس کے مستحق تھے۔ کسی قسم کی
بدی کو خدا کی طرف منسوب کرنا بالکل ناروا ہے۔ ایسا جھوٹا تباہ کن اور گنہگار ہے۔
قرآن میں اسی سلسلے میں مذکور ہے :

وما اصابك من حسنة فمن الله ۱ اے انسان! تجھے جو بھلائی بھی حاصل ہوتی ہے
دما اصابك من سيئة فمن الله ۲ اللہ کی عنایت سے ہوتی ہے اور جو مصیبت تجھ پر
آتی ہے وہ تیرے اپنے کسب و عمل کی بڑا سہ ہے
نفسك - (۴: ۷۹)

اس کے بعد وہ مروجہ صنفی قصوں پر تنقید کرتے ہوئے کہتا ہے کہ خدا جادوگر
نہیں کہ کبھی ایک شکل میں ظاہر ہوا اور کبھی دوسری شکل میں اور اس طرح لوگوں
کو دھوکے اور جھوٹ میں مبتلا کرے۔ چونکہ وہ خیر و خوبی کا منبع ہے اس لئے اس سے
اس قسم کی توقع غلط ہوگی۔ چونکہ وہ اپنی صفات و کمالات کی وجہ سے بلند ترین
درجہ پر ہے اس لئے ہر طرح تبدیلی کی اس میں گنجائش نہیں۔ وہ ذات مطلق الاکن
لما کان ازلی وابدی ہر قسم کے تبدل و تنزل سے بالا ہے۔

مکالمہ قوانین (باب چہارم ۷۱۵-۷۱۶) میں خدا کے متعلق کہتا ہے:

۱۔ خدا جس کے ہاتھ میں تمام چیزوں کا آغاز، وسط اور انجام ہے اپنے فطرت
کے مطابق ایک صراطِ مستقیم پر چلا جاتا ہے اور اس طرح اپنا مقصد حاصل کرتا ہے۔
عدالت ہمیشہ اس کے جلو میں رہتی ہے اور جو کوئی قانونِ الہی سے انحراف کرتا ہے
اس کے ہاتھوں سزا پاتا ہے۔ جو شخص راحت چاہتا ہے عدالت کا دامن مضبوطی
سے پکڑتا ہے اور مجبوراً نکسا رہے اس کے ساتھ رہتا ہے لیکن جو شخص مغرور ہے
جیسے دولت، رتبہ یا حسن کی کشش راہِ راست سے بھٹکا دیتی ہے، جو سمجھتا ہے کہ اسے
کسی کی راہنمائی کی ضرورت نہیں بلکہ وہ خود اپنا راہنما ہے، یہی وہ شخص ہے جسے
خدا کی ہدایت نہیں ملتی۔۔۔۔۔

۲۔ وہ کون سی زندگی ہے جو خدا کو پسند ہے اور جو اس کے پیروؤں کے لئے مناسب
ہے۔۔۔ خدا ہمارے لئے تمام باتوں میں معیار ہونا چاہئے نہ کہ انسان جیسا کہ عام
لوگ (مثلاً سوفسطائی پرائیگیٹس) کہتے ہیں جس سے خدا محبت کرتا ہے یا شخص

ہوگا جو اس سے مشابہ ہو جتنا کہ ممکن ہے۔ اسی لئے وہ شخص جو اپنے نفس پر قابو رکھتا ہے خدا کا پیارا ہے کیونکہ وہ اسی کی طرح ہے۔... یہی نتیجہ ہے جو میرے نزدیک بہترین لائحہ عمل ہے: ایک نیک آدمی کے لئے بہترین عمل یہ ہے کہ وہ خدا کے حضور میں قربانی پیش کرے، عبادت، نماز اور دعا سے اس کے ساتھ رابطہ قائم رکھے؟

وہ قطعاً مطلق ہے چاہتا ہے کہ سچ ہے۔ وہ حکیم ہے جس نے اس کائنات کی ہر چیز کو اس طرح تخلیق کیا کہ ہر شے سے دوسرے سے تعاون اور تطابق سے اپنا فرض ادا کئے جا رہی ہے۔ وہ عظیم و خیر ہے جس کی نگاہ سے کوئی چیز پوشیدہ نہیں۔ وہ عادل ہے جو ہر ہمدی کا بدلہ نیکی سے دیتا ہے۔ اگر اس دنیا میں بدول کو بظاہر آرام اور فراوانی اور نیکیوں کو بظاہر مصیبتیں اور تکلیفیں ملتی ہیں تو افلاطون کے نزدیک یہ محض عارضی بات ہے: اگر کوئی نیک آدمی غربت یا بیماری میں مبتلا ہو تو یہ یاد رکھنا چاہئے کہ آخر کار بھلائی اور راحت اس کا حصہ ہوگا اگر اس زندگی میں نہیں تو موت کے بعد (مکالمہ جمہوریت ۶۱۳)

عام طور پر دینیاتی نظام فکر کی دو مختلف قسمیں تسلیم کی جاتی ہیں: الہامی اور فطری۔ یہ تقسیم وقیمیرد حقیقت اس دور کی یادگار ہے جب مغربی دنیا میں مذہب کے خلاف بغاوت کا آغاز ہوا اور انہوں نے اپنے فکری نظاموں میں الہام و وحی کی رہنمائی سے بے نیاز ہو کر اپنے نفسی رجحانات، مادی فوائد اور جسد بانی ترجیحات کو سچائی و جھوٹ کا معیار قرار دیا اور ان اوتے و منفی مطالبات کا نام فطری رکھا۔ لیکن افلاطون کے معاملہ میں الہام و فطرت کی یہ تقسیم نامناسب ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا واقعی یونانی دینیات میں وحی و الہام کا کوئی مقام نہیں؟

سقراط کے حالات میں ہم دیکھ چکے ہیں کہ اس کی زندگی میں کشف و وجدان، وحی و الہام کی کافی آمیزش تھی۔ اس نے بار بار اس حقیقت کا اعلان کیا کہ وہ ساری زندگی اپنی "اندرونی آواز" کے احکامات کے مطابق عمل کرنے کی کوشش کرتا رہا۔ یہ ملحدہ بات ہے کہ اس کی کوئی تحریری یادگار دنیا کے پاس موجود نہیں۔ درحقیقت افلاطون کی تمام فکری کوشش سقراط کے الہامی فکر کی عقلی توجیح ہی تو تھی۔ اس لحاظ سے اس میں فطری اور الہامی تیز کی کوئی گنجائش ہی نہیں۔ ایک لحاظ سے جہاں تک وہ افلاطون کی اپنی کوشش کا نتیجہ ہے وہ فطری اور عقلی کہی جاسکتی ہے اور دوسرے لحاظ سے جہاں تک اس کا ماخذ سقراط کی الہامی تعلیم تھی وہ الہامی کہلائے جانے کی مستحق ہے۔

ایک رومن مفکر نے دینیات کی تین قسمیں بیان کی ہیں: شاعرانہ، سرکاری اور فطری۔ شاعرانہ دینیات سے مراد علم الاضنام کے اساطیر ہیں جو شاعروں نے محض اپنج سے خدا، کائنات اور انسان کے باہمی تعلقات کے مسائل کی توضیح و تشریح کرتے ہوئے پیش کئے تھے۔ سب سے پہلے سقراط نے اور پھر افلاطون نے اپنے مکالمات میں اور خاص کر مکالمہ جمہوریت میں ان دینیاتی اساطیر کے خلاف بہت جہاد کیا ہے۔ سرکاری دینیات سے مراد وہ رسوم و قربانیاں ہیں جو کوئی قوم سال کے مختلف مقررہ دنوں میں کسی قومی تہوار کی حیثیت سے ادا کرتی ہے۔ ان کے جاری کرنے کا مقصد صرف یہ ہے کہ قوم کے مختلف افراد میں جذبہ یکجہالت و اتحاد قائم رہ سکے۔ ان دونوں قسم کے دینیاتی نظاموں کے متعلق صداقت و کذب کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا کیونکہ ان کے بانیوں کا مدعا لوگوں کی ہدایت نہ تھا بلکہ محض تفریح طبع یا سیاسی مقصد کا حصول۔ لیکن ان دونوں کے برعکس تیسرا نظام دینیات فطری یا فلسفیانہ کہلاتا ہے۔ اس کا مقصد نہ تفریح طبع تھا اور نہ

مادی نوادہ کا حصول۔ یہ ایک فلسفیانہ کوشش تھی جس سے ان بنیادی مابعد الطبیعیاتی مسائل کو سلجھانا تھا۔ یہی کوشش افلاطون نے سقراط کی الہامی تعلیم کی روشنی میں پیش کی۔ اس کا ماننا اس کا مکملہ قوانین ہے جو اس نے اپنی عمر کے آخری حصہ میں تصنیف کیا اور اس سے جیسے جتنی طور پر ہم افلاطون کے خیالات کا ایک آخری اور مستند آئینہ سمجھ سکتے ہیں۔

اس دنیائی نظام کی تشکیل سے افلاطون کا مقصد اخلاقی تھا۔ وہ ذکر کرتا ہے (قوانین ۸۸۸-۸۸۹) کہ چند خود غرض انسان محض نادانی اور جہالت کے باعث مذہب اور خدا کا تصور اڑاتے ہیں جس سے نوجوانوں اور عوام کے ذہنوں میں انتشار پیدا ہوتا ہے اور اس طرح ریاست اور معاشرے میں ہزار قسم کی خرابیاں نمودار ہونی شروع ہوتی ہیں۔ ایسے لوگوں کے نزدیک اخلاقی اقدار میں کوئی قطعیت اور صداقت نہیں بلکہ جو چیز جلب منفعت میں مہر و معاون ہو وہی حقیقتاً قابلِ قدر ہے اور اسی کے حصول کے لئے کوشش کرنا ضروری ہے۔ بچوں کو ایسے مسموم تصورات سے محفوظ رکھنے کے لئے افلاطون نے اپنا دنیائی نظام عقلی بنیاد پر قائم کیا۔ یہ مسموم تصورات اس کے نزدیک تین ہیں: (۱) خدا کے وجود سے انکار (۲) اگر خدا کے وجود کو تسلیم کر لیا جائے تب بھی یہ عقیدہ رکھنا کہ اس کائنات کے نظام میں کوئی اخلاقی مقصد نہیں، اور خدا انسانی زندگی کے مختلف اور پیچیدہ مسائل سے بالکل بے نیاز اور ماوراء ہے۔ (۳) خدا کے وجود اور کائنات کی مقصدیت پر یقین رکھتے ہوئے بھی یہ عقیدہ رکھنا کہ گناہ گار بعض جیلوں سے لپٹے گناہوں کے انجام سے محفوظ رہ سکتا ہے کسی پیر کے حلقہٴ ارادت میں شامل ہو کر بزرگوں یا دیوانوں کی نیازیں دے کر یا قربانی پیش کر کے وہ اپنے اعمال بد کی باز پرس سے بچ سکتا ہے۔ افلاطون کے خیال میں ایک ملک کے حکم کران کے لئے ناگزیر ہے کہ وہ ایسے تصورات کا مکمل تجزیہ کر کے عقلی طور پر ثابت کر دے کہ یہ بالکل غلط ہیں۔ ان تینوں میں سے پہلا عقیدہ الحاد سب سے کم نقصان دہ ہے۔ دوسرا اس سے زیادہ خطرناک کیونکہ اس کے نزدیک خدا یا تو جاہل ہے یا کائنات اس کے نزدیک کھیل سے زیادہ

نہیں۔ لیکن تیسرا عقیدہ سب سے بدترین ہے کیونکہ اس کی رو سے خدا بد اخلاقی کا مظہر ہے۔ ایک ایسا خدا اور اس خدا پرست انسان سے کہیں بہتر ہے جو ناجائز طریقوں سے کمائی ہوئی دولت مسجد و کلیسا کی تعمیر پر خرچ کرتا ہے۔

افلاطون نے الحاد کے خلاف ایک ایسی دلیل پیش کی ہے جو خدا کے وجود اور روح انسانی کے بقا کے تصورات کو عقلی طور پر ثابت کرنے کے لئے کافی ہے۔ اس دلیل کی بنیاد حرکت کے تصور پر ہے۔ افلاطون کا خیال ہے کہ کائنات کے آغاز ہی سے حرکت موجود ہے اور تابعد قائم رہے گی۔ اس حرکت کی دس مختلف سطیں اس نے بیان کی ہیں لیکن ان میں سے دو اہم ہیں۔ ایک وہ حرکت جو کسی خارجی اثر کے تحت عمل میں آتی ہے اور دوسری وہ جو خود بخود داخلی محرکات کے باعث پیدا ہوتی ہے۔ پہلی قسم کی حرکت کا اگر تجزیہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ اس کا آخری اور اصلی باعث دوسری قسم کی حرکت ہے۔ اس کائنات میں حرکت کا آغاز صرف اس وقت ہوا جب کوئی چیز اپنے داخلی محرکات کی بنا پر حرکت پذیر ہوئی اور یہی حرکت منطقی طور پر طے اولیٰ قرار دی جاسکتی ہے۔ اس کائنات میں مسلسل حرکت کا وجود اس چیز کی طرف دلالت کرتا ہے کہ داخلی طور پر حرکت پذیر ہونے والے ایک یا ایک سے زیادہ وجود ہیں۔ داخلی طور پر حرکت میں آنے والا وجود چونکہ اپنی ہستی کے لئے کسی دوسرے کا محتاج نہیں بلکہ اپنی اندرونی قابلیتوں پر منحصر ہے اس لئے وہ قابل فنا بھی نہیں۔ ایسے وجود کا نام روح ہے اور یہی وہ صفت ہے جس کے باعث بے جان اور جاندار اشیاء میں تمیز کی جاتی ہے۔ اسی کا نام حیات بھی ہے۔ اسی بنا پر افلاطون کے نزدیک روح کو بدن کے مقابلہ پر اولیت حاصل ہے۔ چونکہ روح بدن سے اول ہے اس لئے وہ تمام صفات جو روح سے منسوب کی جاسکتی ہیں بدنی یا مادی صفات سے بہتر اور اعلیٰ ہیں۔ روح سے متعلقہ صفات یہ ہیں: عادات، خواہشات، امید و بیم، نظریات وغیرہ۔ اس کے مقابلہ میں مادی صفات حسب ذیل ہیں: اجسام کا طول، عرض، موٹائی

اور مضبوطی مشاہدات کی دنیا میں جو مختلف خصوصیات ہم دیکھتے ہیں مثلاً پھیلاؤ، سکڑنا، حرکت
تغیر وغیرہ درحقیقت روح کی حرکات کا نتیجہ ہیں اور سقراط سے پہلے یونانی مادہ نین کی یہی کم فہمی
تھی کہ انہوں نے اصلی مادہ کی طرف رجوع کرنے کی بجائے خالص مادی صفات کائنات کی
تشریح کرنے کی کوشش کی۔ ان کا کہنا تھا کہ آگ، پانی، مٹی اور ہوا محض بافتاق سے وجود پذیر
ہوئے ہیں اور انہی سے تمام کائنات، زمین، سورج، چاند اور ستارے عالم وجود میں آئے۔
یہ بافتاق یا تھہرہ ہے جو ان اجزاء کو حرکت میں لاتا ہے یا بعض داخلی قوتے ہیں جو ان اجزاء کے
متضاد عناصر کے باہمی توافقی سے عالم ظہور میں آتے ہیں۔ مثلاً گرم اور سرد، خشک اور تر، نرم
اور سخت وغیرہ۔ آسمان بھی اس طرح ظاہر ہوا، اور ہر وہ چیز جو آسمانوں میں ہے، جانور، پتہ، موسم
وغیرہ بھی اسی کا بافتاق کا نتیجہ ہیں۔ ان کی تخلیق یا ان کے ظہور میں کسی نفس یا خدا کا ہاتھ
کار فرما نہیں ہے (قوانین باب دہم ۸۸۹) افلاطون کے خیال میں یہ نظریہ تخلیق کائنات
درحقیقت الحاد کا پیش خیمہ تھا۔

لیکن اگر روح کو تمام حرکت اور تخلیق کا ماخذ قرار دیا جائے تو سوال پیدا ہوتا ہے
کہ کیا وہ نیکی و بدی، خیر و شر سمجھی کی خالق ہے؟ افلاطون کا خیال ہے کہ ان دو متضاد
صفات کو ایک ہی روح کے ساتھ منسوب کرنا بالکل غلط ہوگا۔ نیکی اور بدی کا سبب دو
مختلف روہیں ہیں۔ اس دنیا میں جہاں کہیں ہم آہنگی یا نظام و خوبی ترتیب ہے وہ سب
نیک روح کا نتیجہ ہے اور بد نظمی، فتنہ و فساد بد روح کا نتیجہ۔ اس جگہ افلاطون کی مراد
مانوی ثنویت نہیں بلکہ عبارت کے (قوانین باب دہم ۸۹۷) سیاق و سباق سے معلوم ہوتا
ہے کہ وہ انسانی سیرت و کردار کی طرف اشارہ کر رہا ہے۔ اس کا مفہوم صرف یہ ہے کہ
بعض انسانوں سے نیکی اور بعض انسانوں سے بدی صادر ہوتی رہتی ہے۔ وہ روح ہی
ہے جو اس کائنات کی ہر چیز کی راہنمائی کر کے اس کو ایک مقررہ راستے پر چلی جا رہی

ہے۔ یہ روح محنت و نیکی کا مجسمہ ہے۔ کیونکہ جب ہم آسمان و زمین، چاند اور سورج کی حرکات کا مطالعہ کرتے ہیں تو ہمیں معلوم ہوتا ہے کہ ان تمام حرکات میں ایک نظم و ترتیب ہم آہنگی موجود ہے جو اس چیز کا نمایاں ثبوت ہے کہ اس منظم حرکت کا ماخذ ایک ایسی ہستی ہو سکتی ہے جو روح کے مماثل ہے اور جس کو ہم بہترین روح کہہ سکتے ہیں۔ لیکن کائنات کی اس ہم آہنگی کے ساتھ ساتھ ہمیں بے ترتیبی و بد نظمی سے بھی کبھی کبھی واسطہ پڑتا ہے اس لئے اس بہترین روح کے ساتھ بعض دوسرے ارواح کا وجود بھی تسلیم کرنا ہوگا اگرچہ یہ ارواح و نفوس صفات کے لحاظ سے اس بہترین روح سے کہیں کمتر درجہ اور مرتبہ رکھتی ہیں۔ یہ بہترین روح ہی خدا ہے۔

اس تمام طویل بحث میں ایک چیز کھٹکتی ہے۔ افلاطون نے جو دلیل دی ہے اس کے اگرچہ خدائے واحد کا تصور مستقیم ہوتا ہے تاہم اس کے الفاظ سے یہی اندازہ ہوتا ہے کہ وہ ایک خدا نہیں بلکہ بے شمار دیوتاؤں یا روحوں کے وجود کا قائل ہے۔ لیکن حقیقت یہی ہے کہ خود افلاطون خدائے واحد کا قائل تھا۔ چنانچہ مکالمہ سٹیسیمین (۷۷۰) میں مذکور ہے: ”اس لئے ہمیں یہ نہیں کہنا چاہئے کہ دنیا خود بخود حرکت کرتی ہے یا خدا اس کو دو مختلف یا متضاد سمتوں میں حرکت دیتا ہے یا وہ خدا میں جن کے مقاصد ایک دوسرے سے بالکل متضاد ہیں لیکن جیسا کہ میں نے پہلے ہی کہا ہے (اور یہی صحیح راستہ ہے) ایک خارجی طاقت جو خدائی صفات کی حامل ہے اس کائنات کو حرکت میں لاتی ہے اور جو اپنے خالق کی مسلسل تخلیقی قوت سے ہر لمحہ نئی زندگی اور بقا حاصل کرتی رہتی ہے۔“ افلاطون بھی سقراط کی طرح خدائے واحد کے ساتھ ساتھ دیوتاؤں کا ذکر کرتا ہے لیکن جب کبھی اخلاقی مسائل زیر بحث ہوتے ہیں تو فوراً جمع کا صیغہ واحد میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ اپالوجی میں سقراط نے کئی بار یونانی دیوتاؤں کا نام لیا لیکن جب اپنے وحی والہام کا ذکر چھیڑتا ہے تو فوراً یہ کثرت خالص توحید میں بدل جاتی ہے اور سقراط خدائے واحد کا نام لے کر ہی اپنا مقصد لے دیکھ جو روایت کا ترجمہ مکالمات جلد دوم، صفحہ ۷۹۷

زندگی واضح کرتا ہے۔ یہی معاملہ افلاطون کا ہے۔ وہ دیوتاؤں کا ذکر ضرور کرتا ہے لیکن جہاں اخلاقی مسائل درپیش ہوئے تو فوراً یہ کثرت وحدت میں تبدیل ہو جاتی ہے۔

اس کے بعد وہ دوسرے دو غلط عقائد کی تردید میں عقلی دلائل دینے کی کوشش کرتا ہے۔ چونکہ خدا دانا، حکیم، علیم ہے اس لئے تمام کائنات اور انسانوں کے معاملات اس سے پوشیدہ نہیں چونکہ وہ تمام صفات حسنہ کا مالک ہے اس لئے اس سے غفلت بے پروائی، کم ہمتی کی توقع نہیں کی جاسکتی جبکہ انسانوں میں بھی یہ صفات قابل نفرت شمار ہوتی ہیں۔ اس لئے یہ تسلیم کرنا بالکل غلط ہو گا کہ وہ انسانی بھلائی اور بہبودی سے غافل ہے۔ وہ چھوٹی بڑی ہر بات کو جانتا ہے اور اپنے علم کی روشنی میں وہ کائنات کا ایسا انتظام کرتا ہے جس سے سب کی فلاح حاصل ہو۔ اس نے اس مقصد کے لئے ایک ایسا سادہ اور فطری قانون بنا دیا ہے جس سے یہ کائنات اور اس کا ہر چھوٹے سے چھوٹا ذرہ بھی اپنے مقررہ قاعدے اور اصول سے اپنا مقررہ فرض ادا کئے جا رہا ہے۔ اسی طرح ہر انسان بھی ایک خاص اندازے، مقدار اور تقدیر کے مطابق اپنا راستہ طے کرتا ہے۔ ان میں سے بعض ایسے ہیں جن میں نیکی ہوتی ہے، وہ زندگی میں اس قانون تقدیر کی پیروی کرتے ہیں اور اس طرح موت کے بعد ایک بہتر جگہ میں داخل ہو جاتے ہیں جو تقدس اور کمال میں بلند ترین رتبہ رکھتی ہے۔ دوسری طرف وہ لوگ ہیں جن کی روحوں میں بدی کا شائبہ زیادہ ہوتا ہے وہ موت کے بعد ایسی ہی بدترین زندگی میں داخل ہونگے۔ یہی قدرت کا بہترین انتظام ہے جس سے نہ تم اور نہ میں بچ سکتے ہیں، اس لئے بہتر ہے کہ ہم اس کی طرف پوری توجہ دیں۔ اگر تمہارے دل میں یہ خیال ہو کہ تم چھوٹے ہو اور اس لئے اس سزا سے بچنے کے لئے زمین کی گہرائیوں میں چھپ جاؤ گے، یا تم بلند یوں پر ہو اور آسمان پر اڑ جاؤ گے تا کہ اس مقررہ وعید سے محفوظ رہ سکو تو یہ سب تمہاری خام خیالیاں ہیں۔ تم ان لوگوں کے اعمال سے غلط سمجھو نہ کہ ان لوگوں نے اس زندگی میں بُرے کام کئے اور

ہوتی ہیں۔ اس تبدیلی ہیئت کو سمجھانے کے لئے افلاطون نے مکالمہ جمہوریہ میں دیاب دہم، ۱۱۱ میں ایک سمندر دیوتا کی مثال دی ہے۔ سمندر میں مستقل طور پر رہنے کے باعث دیوتا کے جسم پر بے شمار گھونگے اور سمندری پودے چمٹ کر رہ جاتے ہیں جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ اس کو دیکھ کر کوئی شخص یہ اندازہ نہیں کر سکتا کہ یہ وجود ایک بلند و بالا پاک و مقدس دنیا کا باشندہ ہو سکتا ہے۔ جب روح مادی جسم میں داخل ہوتی ہے تو اسی طرح نفسانی خواہشات اور جذبات اس کے ساتھ چمٹ جاتے ہیں جس سے اس کی اصلی وحدت و ہیئت میں کثرت و تقسیم پیدا ہو جاتی ہے۔ اس بنا پر افلاطون نے روح کے دو حصے بیان کئے: عقلی اور غیر عقلی۔ غیر عقلی روح کو پھر دو حصوں میں تقسیم کیا گیا: شریف و ذلیل۔ شریف غیر عقلی روح سے مراد انسان کے بلند تر جذبات میں مثلاً غصہ، ترفع اور ترقی کا جذبہ، وغیرہ۔ عام طور پر وہ روح کے عقلی جزو سے تعاون و توفیق کرنے پر تیار رہتی ہے اور اس طرح نیکی اور صداقت کا ساتھ دیتی ہے لیکن اگر اس پر بدی کا عکس پڑ جائے تو پھر وہ عقل کے راستے میں مختلف مشکلات کا باعث بھی بن سکتی ہے۔ دوسری طرف غیر عقلی ذلیل جزو انسان کے تمام نفسانی اور ہریمانہ جذبات پر مشتمل ہے۔ روح کی پختی و صفات انسانوں کے علاوہ دوسری مخلوق میں بھی پائی جاتی ہیں مثلاً شریف جذبات حیوانوں میں موجود ہیں اور ذلیل جذبات پودوں میں۔ مختلف انسانوں کی روحوں میں یہ تین اجزاء مختلف نسبتوں میں پائے جاتے ہیں بعض لوگ عقل کی رہنمائی قبول کر لیتے ہیں اور باقی دونوں اجزاء اس بلند مقصد کی تکمیل کے لئے مددگار بن جاتے ہیں بعض کی زندگی میں اعلیٰ جذبات کا رفرما ہوتے ہیں اور بعض کی تمام تر نگ و دودھض سفلی جذبات کی تسکین تک محدود رہ جاتی ہے۔

جدید علم نفسیات کی رو سے انسان کے شعور کو تین مختلف اجزا میں تقسیم کیا جاتا ہے۔
 قہر، جذبات اور ارادہ۔ انسان کے ذہن میں چند پسندیدہ تصورات یا مقاصد ہوتے ہیں
 جن کے حصول کے لئے قوتِ ارادی عمل میں آتی ہے اور اس کے تمام نفسیاتی اور محسوس
 اجزاء کو اس ایک مقصد کے لئے مرکز کر دیتی ہے عقل ان مقاصد کے حصول کے لئے
 مختلف مناسب طریقے سوچتی اور ان کو عمل میں لانے کے لئے تجاویز کی تشکیل کرتی ہے
 لیکن ان کے مطابق عملی اقدام کرنے کے لئے قوتِ محرکہ کی ضرورت انسانی ارادہ پورا کرتا
 ہے۔ لیکن افلاطون کے نظامِ نفسیات میں ایسی تقسیم کی گنجائش نہیں اس کے نزدیک
 عقل اور ارادہ کوئی دو مختلف اجزاء نہیں۔ جب افلاطون روح کے ایک جزو کو عقلی کہتا
 ہے تو اس سے یہ مراد نہیں کہ اس میں قوتِ محرکہ موجود نہیں افلاطون کے بیان کردہ
 تینوں اجزاء کی اپنی اپنی قوتِ محرکہ ہے۔ روح کے عقلی جزو کی قوتِ محرکہ میں خیر کا تصور ہے،
 اور وہ جذبات پر نہ صرف مکمل طور پر کنٹرول کرتی ہے بلکہ ان کے اظہار پر مناسب پابندیاں
 بھی عائد کرتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں روح کے عقلی جزو کی اپنی ایک قوتِ محرکہ موجود
 ہے۔ جب افلاطون روحِ انسانی کے لئے عقل کا لفظ استعمال کرتا ہے تو اس سے مراد
 وہ قوتِ مجردہ نہیں جو جدید نفسیات میں عقل کے نام سے پکاری جاتی ہے اور جس کا
 کوئی تعلق قوتِ ارادی سے نہیں۔ اگر جدید نظریے کو تسلیم کیا جائے اور عقل سے مراد
 وہ قوت ہو جو محض حقائق کے ادراک اور نتائج کے استنباط تک محدود رہتی ہے تو پھر کسی
 انسانی زندگی کے متعلق یہ کہنا کہ وہ سرتایا عقلی ہے محض غلط ہوگا اور اسی طرح افلاطون
 کا یہ دعویٰ کہ انسانی معاشرہ میں بہترین رتبہ ان حکماء کو حاصل ہونا چاہئے جن کے
 جذبات مکمل طور پر عقل کے زیرِ فرمان آچکے ہوں بالکل غلط ہوگا۔ لیکن اگر افلاطونی
 عقل کے متعلق ہم یہ سمجھ لیں کہ وہ ان معنوں میں عقل نہیں بلکہ وہ عقل بھی
 ہے اور قوتِ مل بھی یعنی وہ عقل بھی ہے اور عشق بھی، تو پھر افلاطون کے نظریے کو سمجھنے میں

کوئی دقت نہیں۔ انسانی خودی کے متعلق یہ کہنا کہ وہ عقل، جذبات اور قوت ارادی کا مجموعہ ہے محض غلط ہوگا بلکہ صحیح تصویر یہی ہے کہ وہ عقلی ہوتے ہوئے بھی جذباتی ہے اور عقل و جذبات کی موجودگی میں وہ قوت محرکہ کی حامل ہے۔ وہ ایک نفسیاتی وحدت ہے جس میں کثرت کی موجودگی وحدت پر اثر انداز نہیں ہوتی۔ افلاطون نے روح کو جن اجزاء میں تقسیم کیا ہے وہ منطقی طور پر علیحدہ تو ہیں لیکن نفسیاتی طور پر آپس میں مربوط اور وحدت کی ایک لڑی میں پروئے ہوئے اور منضبط ہیں۔ وہ مختلف زاوئے ہیں جن کی مدد سے ہم انسانی خودی کے مختلف اعمال کو ایک دوسرے سے متمیز کرتے ہیں۔

جبر و اختیار کے متعلق مختلف مکالمات کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ افلاطون انسان کے اختیار کو تسلیم کرتا ہے۔ ایک جگہ (قوانین باب دہم ۳-۹) روح کی تخلیق کے متعلق ذکر کرتے ہوئے کہتا ہے: 'جب خدا کو معلوم ہوا کہ ہماری خلقت میں نیکی اور بدی دونوں موجود ہیں اور نیکی ہمارے فائدے کے لئے اور بدی ہمارے نقصان کے لئے ہے تو اس نے ان مختلف اجزاء کو اس طرح ترتیب دیا کہ مجموعی طور پر نیکی فتحیاب ہو اور بدی نامراد و ناکام لیکن مختلف صفات و خصوصیات کو اختیار کرنے کی قوت اس نے افراد کی آزاد مرضی پر چھوڑ دی کیونکہ ہماری سیرت آخر کار اسی شکل پر تعمیر ہوتی ہے جیسی ہماری خواہشات اور رجحانات ہوں گے۔' اسی طرح ٹیمیس (۴۱-۴۲) میں وہ کہتا ہے کہ خدا نے تخلیق سے پہلے روحوں کو ان کے قوانین تقدیر سے آگاہ کیا جس کے مطابق خلقت کے لحاظ سے ان میں کسی قسم کی تفریق یا تمیز روا نہیں رکھی گئی تاکہ کسی کو دوسرے پر ترجیح کا موقع نہ مل سکے۔ جمہوریت (۷۱۷) میں اسی طرح تخلیق ارواح

کے وقت خدا کی طرف سے جو احکامات جاری کئے گئے ان کا ذکر کرتے ہوئے ایک جگہ اعلان کیا گیا: اے فانی ارواح زندگی کا ایک نیا دور شروع ہونے والا ہے۔ تمہاری قسمت تمہارے نام لکھی نہیں جائیگی بلکہ اس کا انتخاب تم خود کرو گے۔ جو شخص جو نسا قرع چاہے اٹھا سکتا ہے اور اس کی آئندہ زندگی کا انحصار اس کے اپنے اختیار پر ہوگا۔ نیکی آزاد ہے اور جو انسان اس کی عزت کرے گا وہ اس کا زیادہ حصہ پائے گا اور جو اس سے منکارت برتے گا وہ اس سے محروم رہے گا۔ تمام ذمہ داری انتخاب کرنے والے پر ہے، خدا اس سے بری الذمہ ہو گا۔

سقراط کے نزدیک اخلاقی جہد جہادِ انتہا خیر ہے اور افلاطون کے علاوہ سقراط کے دوسرے پیروؤں نے بھی اس بات کو تسلیم کیا۔ سقراط کے نزدیک خیر کا مفہوم یہ تھا کہ ہر وہ چیز جو فرد کی بھلائی کے لئے ہو اور اسے راحت پہنچائے یعنی خیر کے تصور میں راحت اور سعادت مضمون ہے۔ مکالمہ سیمپوزیم (۲۰۴-۲۰۵) میں راحت اور خیر کے متعلق لکھا ہے: وہ شخص جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ وہ خیر سے محبت کرتا ہے، اس کی محبت کیا چیز ہے؟

”محصول خیر“

وہ شخص جو خیر حاصل کر لیتا ہے اس سے اسے کیا فائدہ ہوتا ہے؟

راحت و سعادت... وہی شخص خوش ہے جو خیر حاصل کر لیتا ہے۔

اس کے بعد بحث اس طرف چل نکلتی ہے کہ انسان راحت و خوشی کی تلاش کیوں

کرتا ہے۔ اس کے جواب میں افلاطون کہتا ہے کہ یہ انسان کا فطری تقاضا ہے اور

اس میں کوئی استثناء نہیں ہے۔

۱۵ دیکھئے ترجمہ مکالمات، جلد اول، صفحہ ۷۵

۱۶ ترجمہ مکالمات، جلد اول، ۳۲۹، ۳۳۰۔ دیکھئے صفحہ ۶۲، مکالمہ مجیدیت باب اول، ۳۵۴

اب دوسرا سوال یہ ہے کہ راحت و خوشی جو اخلاقی خیر کا ناگزیر حصہ ہے کیا چیز ہے؟ افلاطون کی تحریروں کی روشنی میں اس سوال کے دو جوابات ممکن ہیں۔ صبح حقیقت صرف ایمان کی ہے اور مادہ تو عدم محض ہے، اور عین کے متضاد جو اس کی مکمل تجلی کے راستے میں رکاوٹ بھی ڈالتا ہے۔ روح اپنی صبح ماہیت کے لحاظ سے ایک غیر مری وجود ہے جس کا وظیفہ حیات محض اس عین کی صبح ماہیت کا علم حاصل کر لے۔ اس نقطہ نگاہ کو اگر سامنے رکھا جائے تو اخلاقی زندگی کا صبح مقصد فوت ہو جاتا ہے اور اخلاق، سلبیت اور زندگی کی نفی کے مترادف قرار پاتا ہے۔ اس نظریے کی رو سے بہترین خیر یہ ہوگا کہ مشہودات کی دنیا سے کنارہ کشی اختیار کی جائے اور بہترین لامحہ عمل یہ ہوگا کہ زندگی کی گوناگوں مصروفیتوں سے علیحدہ ہو کر قلب کی گہرائی میں غوطہ زنی کی جائے اور مکاشفات و ریاضات سے جو اس کے دیرپوں کو بند کر دیا جائے لیکن دوسری طرف افلاطون کے نظام میں ایمان اور مشہودات کے تناقض کے ساتھ ہی ساتھ ایک دوسرا تصور بھی ہے۔ اس کی رو سے ایمان نہ صرف حقیقت مطلقہ میں بلکہ اس عالم کون و فساد کی علت اور محسوسات کی بنیاد بھی اس زاویہ نگاہ سے اس خارجی کائنات سے منقطع ہونے کی ضرورت نہیں کیونکہ اس میل سے ایمان کی دنیا کا علم حاصل ہونا ممکن ہے۔ یہ دونوں متضاد نظریات افلاطون کے مکالمات میں بکھرے ہوئے ملتے ہیں۔

مکالمہ ٹیٹیس (۱۷۶) میں افلاطون نے سلبی نظریے کو پیش کیا ہے۔ اس کے نزدیک یہ مادی کائنات اور جسم بدی اور شر کے اثرات سے کبھی محفوظ نہیں رہ سکتے اور اگر انسان شر سے بچنا چاہتا ہے تو اس کے لئے سوائے اس کے کوئی چارہ کار نہیں کہ اس مادی جسم اور مکانی حدود کو توڑ کر خالص روحانی زندگی اختیار کرے۔ اس کے لئے ایک ہی صبح راستہ ہے کہ وہ خدایتحالی کی صفات حسنہ سے متصف ہونے کی

کوشش کرے اور نیکی اور حکمت حاصل کر کے سب راستوں سے منہ موڑ کر خدا کے راستے پر گامزن ہو۔ مکالمہ فیڈ (۶۴-۶۵) میں اسی نئی حیات کی مزید تشریح ملتی ہے۔ سقراط کہتا ہے کہ ایک سچے فلسفی کا منتہا موت ہوتا ہے اور اس لئے اسے موت سے کسی قسم کا خوف نہیں معلوم ہوتا۔ موت کیا چیز ہے؟ جسم و روح کا فراق۔ اس کے بعد بحث جسم اور جسمانی ضروریات کے ناگزیر ہونے کے متعلق شروع ہوتی ہے۔

کیا ایک فلسفی کو جسمانی لذات مثلاً کھانے پینے کے متعلق فکر مند ہونا چاہئے؟ نہیں۔

محبت کی لذت سے حظ اٹھانے کے متعلق کیا خیال ہے؟ بالکل نہیں۔

دوسری جسمانی ضروریات مثلاً قیمتی لباس، جوتی وغیرہ کے استعمال کے متعلق کیا رائے ہے؟ کیا اس کے لئے یہ مناسب نہیں کہ ان ثانوی چیزوں کی طرف دھیان دینے کی بجائے وہ محض ان فطری ضروریات کو پورا کرنے کی طرف توجہ کرے جو ناگزیر ہیں؟ ہاں، میرا خیال ہے کہ ایک سچے فلسفی کو ان سب چیزوں سے نفرت کرنی چاہئے۔ اس کے بعد سقراط یہ رائے پیش کرتا ہے کہ اس کو چاہئے کہ وہ ایسی زندگی بسر کرے جس سے اس کی روح جسم کے ہر قسم کے علائق سے بے نیاز ہو جائے۔ اس کے علاوہ تحصیل علم جو ایک فلسفی کا مقصد اعلیٰ ہے مادی جسم کی موجودگی کے باعث ناممکن ہو جاتا ہے۔ ہمارے گوشِ چشم تمام حواس میں سے بلند ترین رتبہ رکھتے ہیں اور پھر بھی ان سے حاصل کردہ علم قابلِ اعتماد نہیں۔ تو پھر سوال یہ ہے کہ روح کو حقیقتِ مطلقہ کا علم کس طرح حاصل ہو سکتا ہے جبکہ جسمانی آمیزش اس کے راستے میں ہر قسم کی

مزاحمت ڈالتی رہتی ہے؟ اس کے جواب میں سقراط یہ رائے پیش کرتا ہے کہ صرف عقل انسانی ہی وہ قابل اعتماد ذریعہ ہے جس سے ہم صحیح علم حاصل کر سکتے ہیں۔ لیکن عقل اسی وقت کارآمد ہو سکتی ہے اور اپنا فرض صرف اسی حالت میں صحیح طور پر سر انجام دے سکتی ہے جب جسمانی اعضا اور حواس اس کے راستے میں رکاوٹ نہ ڈالیں، جب کان میں آوازیں سننے، آنکھ میں مشاہدہ کرنے اور دل میں لذت و رنج کے احساس کی طاقت سلب ہو جائے۔

اس کے بعد سقراط ایک دوسرے راستے سے اس نتیجہ پر پہنچنے کی کوشش کرتا ہے۔ اگر عدالت مطلق، حسن مطلق اور صداقت مطلق کا وجود ہے تو کیا کوئی انسان ایسا ہے جس نے اپنے جسمانی حواس سے ان حقائق کا مشاہدہ کیا ہو؟ اگر یہ ممکن نہیں تو پھر کیا یہ صحیح نہیں کہ ان کا مشاہدہ صرف عقل سے ہی ہو سکتا ہے اور صرف اسی شخص کو یہ دولت نصیب ہو سکتی ہے جس نے اپنے قلب و ذہن کو اس دنیا کی آلائشوں، جسمانی رکاوٹوں اور مادی حدود سے بالاکر لیا ہو؟ ایک صحیح فلسفی کے لئے اس بات کو تسلیم کئے بغیر کوئی چارہ نہیں کہ جب تک وہ جسم میں محبوس ہے اور جب تک اس کی روح مادی قیود اور جسمانی بُرائیوں میں مبتلا ہے تب تک وہ اپنا مقصد حاصل نہیں کر سکتا۔ جسم کا وجود خوراک اور بیماری کا باعث ہے اور اس لئے تلاش حقیقت یکسوئی سے ممکن نہیں۔ زندگی میں ہر لمحہ بیم ورجا، ہوس و محبت، جاہ و اقتدار کی خواہش اور ہزاروں قسم کی اور بے معنی لذات ہر لمحہ انسانی روح کو اس کے جادہ متقیم سے ہٹانے میں مصروف ہیں۔ جنگیں، لڑائیاں، فتنہ و فساد، قتل و غارت، ظلم و نا انصافی، ان کا آخر کیا سبب ہے؟ صرف یہ جسم جو انسانی روح کی پاکیزگی کو مٹھ کر تارہتا ہے۔ صحیح علم جس کے بغیر انسان کی اخلاقی زندگی کی نشوونما ممکن نہیں جیسے جی حاصل ہونا ناممکن ہے اس لئے موت یعنی جسم سے رہائی ایک عقلمند کا بہترین نصب العین ہونا چاہیئے۔

مکالمہ جمہوریت کے ساتویں باب کے آغاز میں افلاطون نے انسانی زندگی کی
 نربوں حالی اور غلط فہمیوں کو دلنشیں طریقے سے سمجھانے کے لئے ایک تمثیل پیش کی ہے۔
 فرض کیجئے کہ ایک تاریک دوسرے غار ہے جس میں ہزاروں اور لاکھوں انسان رستوں
 سے بندھے اس طرح پڑے ہیں کہ وہ پیچھے کی طرف مڑ کر نہیں دیکھ سکتے۔ ان کے بہت
 پیچھے اور اوپر و فٹاک آگ کے شعلے چمک رہے ہیں جن کی وجہ سے ان آدمیوں کے سامنے
 دیوار پر چلتی پھرتی بولتی تصویروں کے عکس نظر آتے ہیں۔ جب سے ان قیدیوں نے ہوش
 سنبھالا ہے اسی وقت سے انہوں نے اس ماحول کے علاوہ اور کوئی چیز نہیں دیکھی اس لئے
 ان کے نزدیک یہ غار، زنجیریں، بولتی پھرتی تصویریں ہی حقیقت ہیں۔ لیکن اگر خوش قسمتی
 سے ان میں سے ایک آدمی اس قید سے نجات حاصل کر کے صحیح دنیا میں داخل ہو تو اس
 کے لئے یہ تمام کائنات بالکل اجنبی ہوگی اور وہ بی شکل باور کر سکے گا کہ آج تک جس چیز
 کو وہ حقیقت سمجھا ہوا تھا وہ تو باطل ہے اور جس کو وہ اصل زندگی تصور کئے ہوا تھا وہ
 محض ایک قید خانہ ہے جس شخص کو یہ نعمت حاصل ہوگئی اور اسے اپنی موجودہ زندگی
 کی نامرادی کا احساس ہوگا تو اس کے لئے اس قید خانہ میں واپس آنا محال ہے۔ اس کی
 تو خواہش یہی ہوگی کہ قید خانے کی اٹھاہ گہرائی اور مسموم تاریکی سے ہمیشہ کے لئے نجات
 حاصل کر کے کائنات کی دستوں اور چہرہ بہار ماحول میں گم ہو جائے۔ لیکن اگر بد قسمتی سے
 اسے تقدیر اسی قید خانے میں محبوس رکھنے پر تلی ہوئی ہے تو پھر وہ کب اپنی قید کے دن
 گزارنے کی کوشش کرے گا لیکن ہر لمحہ اس کی نگاہ اسی پُر فضا دنیا کی طرف ہوگی،
 جس کو ایک بار دیکھ لینے کے بعد دوبارہ حاصل کرنے کی بے پناہ تمنا اس کے دل کے
 نہان خانہ میں ہر وقت مکیں ہے۔ انسانی جسم افلاطون کے نزدیک روح کا قید خانہ

اور قہر ہے۔ یہ ہماری انتہائی بے قسمتی ہے کہ ہم اس مجلس میں مقید کر دئے گئے کیونکہ ہر قسم کا شر، فتنہ و فساد اسی وجہ سے ہے۔ انسانی زندگی کی ہر بیماری، معاشرے کی ہر خرابی، افراد کی ذہنی کاوشیں اور جماعتوں کا ایک دوسرے کے خلاف برسر پیکار ہونا سبھی اس جسم کی وجہ سے ہے۔ فلسفہ کا مطالعہ اس قید و مصیبت سے نجات دلانے کا ایک واضح اور یقینی راستہ ہے، اسی کے باعث انسان ان تمام مصائب و آلام سے چھٹکارا پاسکتا ہے۔ حقیقی نجات تو وہی ہے جس سے ممکن ہے جب ہر انسان اس جسم سے ہمیشہ کے لئے خلاصی پالے گا لیکن جب تک انسان زندہ ہے اس کا فرض ہے کہ وہ ایسی زندگی بسر کرے جو موت کی حالت سے نزدیک ترین ہوں۔ یہی وہ راز سرہستہ ہے جس کو صوفیوں نے ”موتوا قبل ان تموتوا“ کے شاندار الفاظ سے ادا کیا۔ افلاطون کا یہی وہ صوفیانہ اور نفی حیات کا پہلو تھا جس پر فلاطینوس مصری نے زندگی گریز فلسفہ تعمیر کیا جو تمام مشرقی اور مغربی صوفیا کا مشترک سرمایہ ہے یہی وہ پہلو تھا جس کو سامنے رکھ کر اقبال نے تنقید کی تھی :

آں چناں افسونِ نامحسوس خورد	اعتبار از دست و چشم و گوش بُرد
گفت ستر زندگی در مردن است	شمع را صد جلوه از افسردن است
کار او تحلیل اجزائے حیات	قطع شایخ سرور عنائے حیات

لیکن یہ تاریک پہلو، یہ فلسفہ قرار و گریز، یہ زندگی میں موت طاری کرانے والا پیغام و حقیقت افلاطونی فلسفے کی محض ایک معمولی اور عارضی لغزش و فرغ و گذشت تھی۔ اگر یہ نظریہ حیات و اخلاق افلاطون کا کل سرمایہ ہو تا تو شاید انسانی فکر کی تاریخ میں افلاطون کو یہ مقام حاصل نہ ہوتا جو اب ہے۔ ان تمام منفی تصورات کے ساتھ ساتھ بلکہ ان سے کہیں زیادہ شدت سے اس نے اثبات حیات کا نظریہ پیش کیا۔ اگر افلاطون محض زندگی گریز صوفی ہوتا تو اس کے قلم سے عملی زندگی کی رہنمائی کے لئے مکالمہ

جمہوریت میں ایک نصب العین اور مثالی حکومت کا نقشہ موجود نہ ہوتا فلسفہ ایمان سے اس کا مقصد یہ نہیں تھا کہ وہ انسان کو اس مشہودات کی دنیا سے ہٹا کر ایک خیالی دنیا میں لے جانا چاہتا تھا بلکہ اس کی ضرورت اسے اس لئے محسوس ہوئی تھی کہ ہر انسان اپنی مادی زندگی میں روحانی نظریات کو پیش نظر رکھے، اس تغیر پذیر ماحول میں اسے ایک ایسے نگر کی ضرورت تھی جس کی مدد سے وہ حوادث کے مسلسل تعمیرات سے محفوظ رہ سکے۔ جس طرح ہر کثرت وحدت کے بغیر محض پریشان فکری کا اظہار ہے اس طرح تغیر و غیرت کے اخلاقی زندگی کے لئے سیم قائل اور افلاطون کے ایمان یہی وہ پرتیا چٹان ہے جو تبدیلی کے باوجود قائم و دائم ہے، جو حوادث کے طوفانوں میں ایک مینار راہ نما ہے، جو گھٹا ٹوپ اندھیرے میں شمع نور ہے، جو جبلت خواہشات اور جذباتی آویزشوں میں سکون و راحت کا سچا چشمہ جس کے بغیر انسانی زندگی محض حیوانوں کی طرح صرف امروز میں گم ہو جاتی اور جس میں فرد اور دیروز سے اسے کوئی مستقل پائیدگی میسر نہ آ سکتی۔ ایمان کا وجود انسانی زندگی کے ماضی اور حال کو مستقبل سے وابستہ کرنے اور اس کی ارضی اور جسمانی حیات کو روحانیت کے نور سے منور کرنے کے لئے ہے۔ سقراط اور افلاطون نے جس فلسفے کی داغ بیل ڈالی وہ مجردات اور تصورات غیر حقیقی کے استدلالی مباحث پر مشتمل نہیں تھا جیسا کہ بعد میں بدقسمتی سے سمجھا جانے لگا۔ وہ تو ایک عملی زندگی گزارنے کے لئے مشعل راہ کے طور پر پیش کیا گیا تھا اور اس کی روح اور ہیئت بالکل وہی تھی جو مثلاً کرشن اور زرتشت کے ہاں ملتی ہے۔ ان دونوں حکماء کے نزدیک فلسفے سے مراد ایک طرح کی حکمت عملی تھی، وہ ایک دین تھا جس کی راہنمائی میں لوگ منتشر راستوں پر بھٹکنے کی بجائے صراطِ مستقیم کی طرف آسکیں، وہ ایک مشعل ہدایت تھی جس سے لوگوں کو تاریک اور غلط تصورات کی حقیقت معلوم ہو جاتی اور وہ خود بخود راہ سعادت کے متلاشی بن سکتے یہی

وہ جذبہ تھا جس نے سقراط کو اپنے زمانے کے معاشرے کے غلط نظریات کیخلاف جہاد پر اکسایا اور جس نے افلاطون سے جمہوریت اور قوانین جلیبے لاشانی مکالمات تصنیف کرائے جن کا مقصد وحید یہ تھا کہ اس بلند ترین نصب العین کی روشنی میں تمام دنیا کے انسان اپنی زندگی کی مشکلات میں صحیح ترین راہ تلاش کر سکیں فلسفہ ایک قسم کا جذبہ اندرون عشق لازوال و جنون دہانگی تھا جو سقراط اور افلاطون جلیبے بلند پایہ مفکرین کے قلب و جگر کی گہرائیوں سے ابھرا اور جس میں قوموں میں حقیقی انقلاب فکر و عمل پیدا کرنے کا پورا پورا سرمایہ موجود تھا۔

اس محبت و جنون کا موضوع اعیان ہیں لیکن اب شہودات کی دنیا ایمان کا پردہ نہیں جیسا کہ فیڈو میں مذکور ہے بلکہ ایک ذریعہ ہے جس سے ایمان کی حقیقت ظاہر ہوتی ہے۔ اخلاقی زندگی کیلئے کائنات محسوسات سے ملحدگی اور فرار کی ضرورت نہیں کیونکہ مین خیر کا حصول اس دنیا میں بھی ممکن ہے، ہر وہ چیز جو ہیں دکھائی دیتی ہے وہ کسی نہ کسی عین کا مظہر نامکمل ہے اور اس کی مدد سے ہم مکمل عین تک رسائی حاصل کر سکتے ہیں محض لذت و راحت کی تلاش بے معنی چیز ہے لیکن اسی طرح افلاطون کے نزدیک حکمت و دانائی کی تلاش بھی کوئی تدوین قیمت نہیں رکھتی جب تک اس میں لذت و راحت کا وجود نہ ہو۔ جس زندگی میں رنج و راحت نہیں وہ قابل حصول نہیں مکالمہ فیلیبس (۲۰-۲۱-۲۲) میں افلاطون کے سامنے سوال یہ ہے کہ راحت و لذت اور حکمت و عقل کے دو مختلف اجزاء میں سے کون سا جزو ایک بہتر زندگی کی تعمیر کر سکتا ہے۔ ترجیح کا معیار خیر ہے جو مکمل اور کافی ہے چنانچہ ایسی زندگی جس سے انسان کے دل میں کمی کا احساس پیدا نہ ہو حقیقی خیر ہوگی۔ اس کے بعد سقراط سوال کرتا ہے کہ کیا تم محض لذت و راحت کی زندگی پسند کرو گے؟ دوسرا شخص فوراً جواب دیتا ہے کہ ہاں اور پھر دوسرے سوالوں کے جواب میں اصرار کرتا ہے

ملہ مکالمہ فیڈرس (۲۱-۲۲) میں افلاطون کہتا ہے کہ عشق و جنون کے بغیر کسی انسان کا عظیم الشان کام انجام نہیں پڑتا۔ یہ جنون ایک خدائی تحفہ ہے اور جس کو یہ نعمت حاصل ہو وہ خود بخود دوسرے تمام انسانوں سے متمیز ہو جاتا ہے۔ پیغیر ہی اور کہانت اسی جنون کی وجہ سے، انسانوں کی زندگی میں اخلاقی پاکیزگی کا حقیقی باعث بھی ہی جنون ہے، عبادت میں لذت بھی اسی سے ہے، عشق کی تیزی اور سرسختی کا بھی یہی راز ہے۔ دیکھئے ترجمہ مکالمات بطور اقل صفحہ ۲۴۸-۲۴۹-۲۵۰۔

کہ جس شخص کو لذت و راحت میسر آجائے اسے کسی اور چیز کی ضرورت نہیں رہتی۔
اس پر سقراط پوچھتا ہے: کیا عقل، حافظہ، علم کی بھی ضرورت نہیں ہوتی؟
یقیناً نہیں۔

لیکن کیا ایسی حالت میں جب کہ نہ تھامے پاس علم ہو جس کی مدد سے تم فیصلہ کر سکو کہ آیا تم خوش ہو یا نہیں، اگر تمہارا حافظہ نہیں تو تمہیں یہ بھی معلوم نہیں ہوگا کہ موجودہ لمحہ سے پہلے تم خوش تھے اور اگر تھامہ پاس قوت فیصلہ نہیں تو تم مستقبل کے متعلق کس طرح یقین کر سکتے ہو کہ تمہیں خوشی نصیب ہوگی۔ اس سے ثابت ہوا کہ علم، حافظہ وغیرہ کی غیر موجودگی میں راحت کی زندگی محض حیوانی ہوگی بلکہ اس سے بھی کمتر۔ اس میں کسی مقول انسان کے لئے کوئی کشش نہیں۔

یہ ثابت کرنے کے بعد سقراط اب اس زندگی کے فوائد و نقصانات کی تحلیل کرنا شروع کرتا ہے جو خالص عقلیت پر مبنی ہو اور جس میں راحت و لذت کی کوئی گنجائش نہیں۔ مختلف سوالات اور جوابات کے بعد نتیجہ یہ حاصل ہوتا ہے کہ ایسی زندگی بھی کسی طرح قابلِ قدر نہیں۔ ایسی حالت جس میں عقل و حافظہ وغیرہ تو موجود ہوں لیکن رنج و راحت کے جذبات مفقود ہوں انسان کے فطری تقاضوں کے خلاف ہے۔ اس کے بعد سقراط یہی حل پیش کرتا ہے کہ وہی زندگی بہتر ہے جس میں عقل و حکمت بھی ہو اور لذت و راحت بھی۔

اسی مکالمے کے آخری صفحات (۲۵-۶۷) میں اس سوال پر بحث کا خلاصہ پیش کیا گیا ہے۔ اخلاقی نصب العین میں کون کون سے اجزاء ہیں اور وہ کس ترتیب سے اس میں شامل ہیں؟ اخلاقی نصب العین سے اخلاطوں کی مراد حسن، صداقت اور

اعتدال ہے۔ اب اس معیار کو سامنے رکھ کر سقراط سوال کرتا ہے کہ لذت و راحت کے متعلق کیا رائے قائم کی جاسکتی ہے۔ اس کا جواب صاف ہے۔ لذت کی زندگی میں عقل کا فقدان ظاہر ہے اور اس کے برعکس عقل صداقت ہی کا دوسرا نام ہے۔ اس کے بعد سوال کیا جاتا ہے کہ لذت و راحت اور عقل کی زندگیوں میں سے کونسی زندگی اعتدال کی زندگی کہلانے کی مستحق ہے؟ اس کا جواب بھی عیاں ہے۔ لذت کی زندگی میں اعتدال قائم رکھنا محالات سے ہے اور عقل و حکمت کی زندگی اعتدال ہی کا دوسرا نام ہے۔ اس کے بعد آخری سوال یہ ہے کہ ان دونوں قسم کی زندگیوں میں سے حسن کی زندگی کونسی ہوگی؟ کیا لذت کی زندگی حسین ہے یا حکمت کی زندگی؟ حکمت کی زندگی میں کسی قسم کا قبح دیکھنے میں نہیں آتا لیکن لذت کی زندگی اور خاص کر وہ لذت جو اپنی شدت و گہرائی میں مٹخ ترین ہوں سوائے قبح کے اور کچھ نہیں۔ اس کے بعد سقراط اپنے مخاطب سے کہتا ہے کہ وہ تمام لوگوں میں اعلان کر دے کہ لذت و راحت نہ پہلے درجے میں ہے اور نہ دوسرے درجہ پر۔ پہلی جگہ تو اعتدال اور میزان کو ملنی چاہئے۔ دوسری جگہ حسن و ترتیب کی ہے۔ اخلاقی نصب العین میں اعتدال و حسن کی اہمیت ظاہر ہے۔ آپ بہترین سے بہترین اخلاقی نظام کو رائج کریں لیکن اگر انسان اس میں غلو کے افراط و تفریط میں مبتلا ہو جائے تو ہر اچھے سے اچھا اخلاق فنا ہو جاتا ہے۔ انسانی زندگی میں جہاں خدا اور آخرت سے تعلق ہے وہاں اس مادی کائنات کے حدود اور جسامت پابندیاں بھی موجود ہیں جن سے چھٹکارا پانا ناممکن نہیں۔ جسم و روح، دنیا و آخرت، فرد اور جماعت کے اختلافات میں تضاد بھی ہے اور توافق بھی اور ایک صحت مند معاشرے میں ان دونوں کی ضرورت ہے اسی لئے ہر اخلاقی نظام میں اعتدال و وسط، حسن و ترتیب کا وجود سب سے پہلے ہونا ضروری ہے۔ قرآن میں اس قوم کو جو دوسری قوموں کی اخلاقی رہنمائی کا فریضہ ادا کرتی ہے اُمتِ وسط کا نام دیا گیا ہے :

وَكُنْ اَلْاَكْبَرُ جَعَلْنَاكَ اُمَّةً وَسَطًا اور اسی طرح قوم نے تمہیں ایک "اُمتِ وسط" نہ بنایا ہے تاکہ تم دنیا کے لوگوں پر گواہ رہو اور رسولِ علیکم السلام (۲۱: ۲۴) رسول تم پر گواہ ہو۔

یہاں اُمتِ وسط سے مراد وہ قوم ہے جو اپنے اخلاقی مزاج، سیاسی انتظام اور معاشرتی منصوبہ بندی میں افراط و تفریط سے بچ کر راہِ اعتدال و میزان پر گامزن رہتی ہے اور اسی کی وجہ سے اسے دنیا کی قوموں میں سربراہی اور صدارت کا مرتبہ حاصل ہوتا ہے۔ تیسرے درجے پر حرکت اور دانائی ہے۔ چوتھے درجے پر علوم و فنون اور پانچویں اور آخری درجے میں راحت و لذت لیکن اس کی تخصیص کر دی گئی ہے کہ یہ راحت خالص روحانی قسم کی ہے جو علوم و فنون کی تحصیل سے اور بعض دفعہ محسوسات کے تعلق سے بھی پیدا ہوتی ہے۔

افلاطون کے نزدیک سعادت اور حقیقی راحت حاصل کرنے کا ایک ہی ذریعہ ہے اور وہ ہے نیکی۔ نیکی کا راستہ گویا روح انسانی کے لئے ایک اور صرف ایک راستہ ہے جو اس کی فطرت کے مقتضا کے عین مطابق ہے۔ اگر وہ اس راستے سے منحرف ہوگی تو گویا اس نے اپنی فطرتِ صحیحہ کے خلاف بغاوت کی۔ نیکی سعادت اور انبساط کا ذریعہ ہے اور بدی اور مہیئاتِ شر و فساد کا باعث۔ چنانچہ مکالمہ جمہوریت (باب اول۔ ۳۵۳-۴) میں وہ کہتا ہے کہ عادل انسان ہی راحت حاصل کر سکتا ہے اور ظالم روح تکلیف و مصیبت میں مبتلا ہوتی ہے۔ مکالمہ قوانین (باب دوم ۶۷۰-۶۷۲) میں اسی مسئلے پر بحث کرتے ہوئے وہ کہتا ہے کہ وہ لوگ جو عموماً کہا کرتے ہیں کہ نیک اور عادل

انسان راحت و انبساط کی زندگی نہیں پاتا اور صرف شریر اور فساد ہی لوگ ہی حقیقی راحت حاصل کر سکتے ہیں غلط بات کہتے ہیں اور ایک اچھی ریاست کے حاکم کا فرض ہے کہ ایسے شخصوں کی زبان بندی کر دی جائے اور کسی کو ایسے غلط تصورات کی ترویج کا موقع نہیں دینا چاہئے۔ نیکی روح کی فطرت کا اقتضاء اس کی فطری ہم آہنگی و یکسانیت کا آئینہ اور اس کی پاکیزگی اور صحت کلی کا ذمہ وار ہے۔ بدی روح کی زندگی کے لئے ستم قاتل اور اس کے آئندہ ارتقا کے لئے سنگ راہ ہے۔ یہ سوال کہ انسان کے لئے عدل و توازن، نیکی اور بھلائی فائدہ مند ہے یا نہیں بالکل ایسا ہی ہے جیسا کہ کوئی شخص یہ سوال کرے کہ آدمی کے لئے جسمانی صحت فائدہ مند ہے یا بیماری مکہ خدائی اور عقلی نصب العینوں کی برتری تسلیم کی جائے یا حیوانی اور سفلی جذبات کی نیک آدمی ہی صحیح معنوں میں آزاد اور مردِ مڑ کر کہا جاتا ہے، کیونکہ اس کی روح عقل اور اخلاق کی برتری قبول کرتی ہے جو اس کے لئے مناسب اور موزوں ہے۔ جب کبھی اور جہاں کہیں سفلی جذبات نے روح پر قبضہ جمالیا، وہیں انسان اپنے اصلی غدو غال سے دور چلا جاتا ہے، وہ اپنی آزادی کو کھو کر اپنے پاؤں میں زنجیریں ڈال لیتا ہے، غم و اندوہ، پریشانی و بد حالی میں مبتلا ہو جاتا ہے۔ صرف وہی شخص آزاد اور خوش ہے جس نے اپنا رشتہ اخلاق کے ابدی اصولوں اور روح کے فطری تقاضوں کے ساتھ جوڑ لیا، باقی سب راحتیں محض سراب اور دھوکا ہیں کیونکہ وہ اس صحیح راحت و سعادت سے جو غفلت کو حاصل ہوتی ہے کہیں مختلف ہیں۔ صحیح فلسفہ اور کامل اخلاق ایک ہی حقیقت کے دو رخ ہیں۔

عام طور پر اخلاقی کردار کے متعلق کہا جاتا ہے کہ نیکوں کے ساتھ نیکی اور بدوں کے

ساتھ بدی کرنی اچھا اصول ہے۔ افلاطون نے اپنے مختلف مکالمات میں اس پر بحث کی ہے اور ثابت کیلئے کہ یہ کوئی اخلاقی اصول نہیں کیونکہ اس کے مطابق بدی کرنا بھی ایک اخلاقی فعل شمار ہوگا جس کا مقصود حصول خیر نہیں بلکہ خارجی اور مادی فائدہ یا راحت و لذت ہے۔ وہ شخص جو صحیح معنوں میں نیک ہے اس سے کبھی بدی سرزد نہیں ہو سکتی خواہ اس کے سامنے دوست ہو یا دشمن، نیک آدمی ہو یا بد۔ ایک نیک آدمی بہادر ہوگا اس لئے کہ بہادری ایک خوبی ہے اس لئے نہیں کہ وہ بزدلی سے لوگوں کے طعن و تشنیع کی وجہ سے ڈرتا ہے۔ وہ اعتدال پسند طبیعت رکھتا ہے اس لئے کہ عدل و میزان اس کی نگاہ میں قدر رکھتے ہیں اس لئے نہیں کہ اس سے اس کو ذاتی طور پر فائدہ پہنچتا ہے۔ اس کا اخلاق اور اس کی نیکی کی بنیاد حکمت و دانائی پر ہے نہ کہ ذہنی اور عارضی فائدے پر۔ افلاطون کے خیال میں نیکی کا پھل نیکی سے زیادہ اور کچھ نہیں تاہم اسے اس چیز پر یقین و اطمینان ہے کہ نیک آدمی ہی صرف سعادت اور راحت حاصل کرنے پر قادر ہے لیکن اگر یہ فرض کر لیا جائے کہ ایسا نہیں تو پھر موت کے بعد آئندہ زندگی میں اس کے لئے سعادت و نجات، راحت و انبساط کے تمام راستے کھلے ہیں اور تجربے سے یہ ثابت ہو گا کہ شرا و بدی کا انجام وہاں کسی حالت میں بھی خوشگوار نہیں۔ چنانچہ مکالمہ جمہوریت (باب دہم ۶۱۲-۶۱۳) میں افلاطون کہتا ہے کہ اعتدال کی زندگی کے فوائد گناہگار نہیں جیسے کہ عام طور پر شاعر اور افسانہ نویس ثابت کرنے کی کوشش کرتے ہیں کیونکہ ایسی زندگی اپنا اجر خود ہے اور مدح کی فطری خوبی کا بہترین اظہار ہے۔ اگر ایسے شخص کو طبعاً ہی ٹوپی میسر جائے تب بھی وہ اپنے اصلی کردار اور حکمت و دانائی کے اقدام سے باز نہیں آئے گا۔ ایسا شخص انسانوں

اور خدا سب کے سامنے سرخرو ہوگا اور اس دنیا میں بھی اور آخرت میں بھی سعادت حاصل کر سکے گا۔ اس کے بعد آخر میں کہتا ہے کہ ایک اعتدال پسند انسان کے متعلق ہمارا نظریہ یہی ہونا چاہئے کہ اگر وہ غربت یا بیماری یا کسی اور قسم کی بچالی میں مبتلا ہو تب بھی انجام کار اس زندگی میں یا مومن کے بعد وہ صحیح سعادت حاصل کرے گا کیونکہ خدا کسی حالت میں بھی ایک نیک اور اعتدال پسند انسان کو جس کا نصب العین ہی تخلق و بااخلاق اعلیٰ ہو، انکس اور نامراد نہیں چھوڑ سکتا۔ ایک بد اخلاق اور ظالم شخص کی حالت اس سے بالکل برعکس ہوگی۔ اس کو ذہن نشین کرانے کے لئے افلاطون نے ایک مثال دی ہے۔ ایک دوڑ میں دو شخص شریک ہوتے ہیں۔ ایک بڑا طاقتور، دبیہ اور دلیر معلوم ہوتا ہے۔ آفاقی میں وہ اتنی تیزی سے دوڑنا شروع کرتا ہے کہ دیکھنے والوں کو اس کی کامیابی کا یقین ہو جاتا ہے۔ دوسرا شخص ضعیف، سست اور پھسٹا ہے۔ مگر جب دوڑ لوگ اسے حقارت سے دیکھتے ہیں اور اس کے دوڑ میں شامل ہونے پر پھبتیاں کہتے ہیں۔ لیکن تھوڑے ہی عرصے بعد معلوم ہوتا ہے کہ پہلا شخص باوجود اپنی ظاہری شان و جرأت کے اپنے حریف کے مقابلے میں نہیں ٹھہر سکتا۔ دیکھتے ہی دیکھتے وہ ضعیف و ناتواں شخص دوڑ میں اس سے بازی لے جاتا ہے اور جب منزل مقصود قریب آتی ہے تو وہی کامیاب ہوتا ہے۔ اس وقت اس کی عزت و توقیر توقع سے زیادہ کی جاتی ہے کیونکہ لوگ اپنی غلط فہمی پر نادم ہوتے ہیں اور محسوس کرتے ہیں کہ یہ وقت ہے کہ اس غلط خیال کی محنت تلافی کی جائے۔

افلاطون کے ہاں علم اور رائے کی تمیز بڑی اہم ہے۔ اس کا خیال ہے کہ مشاہدات کا جو علم ہمارے حواس کے ذریعے حاصل ہوتا ہے اور جس پر ہماری معمول کی زندگی

کا انحصار ہے صحیح علم کہلانے کا مستحق نہیں۔ یہ خارجی کائنات ہر لمحہ تغیر پذیر ہے اور اس لئے جو کچھ علم حاصل ہوتا ہے وہ بھی پائدار نہیں ہو سکتا۔ ایک وقت ہم ایک چیز کو مونا دیکھتے ہیں لیکن دوسرے وقت وہی چیز بتلی معلوم ہوتی ہے۔ اس لئے اس قسم کے تمام علم کا نام رائے ہے۔ صحیح علم تو ایک روحانی علم ہے وہ صرف ایمان کے مشاہدے اور ابدی اصولوں کے تجربے سے حاصل ہو سکتا ہے۔ ان دو مخالف قسموں کے درمیان ایک تیسری چیز ہے جس کا نام صحیح رائے ہے۔ اس کا انحصار مروجہ عقائد اور معاشرتی رسوم و رواج پر ہے۔ صحیح رائے قابلِ ترمیم و تنسیخ ہے اگرچہ علم میں اس قسم کی تبدیلی کی کوئی گنجائش نہیں کیونکہ وہ تو حقیقت کے مشاہدے پر مبنی ہے۔ صحیح رائے ہر قسم کا آدمی حاصل کر سکتا ہے کیونکہ اس میں ترغیب کا دخل ہے لیکن علم جس کی بنیاد خاص عقل پر ہے معدومے چند آدمیوں کے لئے ممکن ہے علم اور رائے کی اس تقسیم کے مطابق نیکی بھی دو طرح کی ہے۔ ایک فلسفیانہ یا حکیمانہ نیکی اور دوسری عام یا رواجی نیکی۔ رواجی نیکی میں عقل و فہم کا کوئی دخل نہیں، وہ تو محض کسی معاشرے کی خاص مقامی یا زمانی حالت کے مطابق متشکل ہوتی ہے اور جب وہ حالات بدل جائیں تو وہ نیکیاں بھی اپنی قدر و قیمت کھو دیتی ہیں۔ ان میں کوئی استقلال، کوئی پابندگی اور ابدی حیثیت نہیں ہوتا، و بعض اوقات ان میں تضاد بھی پایا جاتا ہے۔ ان پر عمل کرنے کا مقصد حصول خیر نہیں ہوتا بلکہ محض وقتی فائدہ اور معاشرتی تحسین مد نظر ہوتا ہے چونکہ اس سے آہنگ کثرت میں کوئی وحدت نہیں ہوتی، اخلاقی اصول کا رفرما نہیں ہوتا اور صحیح علم کے نور سے محروم ہوتی ہے اس لئے عوام کو ان نیکیوں کی تعلیم دینا مشکل ہوتا ہے۔ اس کے برعکس حکیمانہ نیکی چونکہ واضح اور مستقل تصورات پر مبنی ہے اس لئے قابلِ تعلیم بھی ہے۔ یہ نظریہ خالصہ سقراط کا تھا جس نے دعویٰ کیا تھا کہ علم اور نیکی ایک ہی چیز ہے اور اسی بنا پر وہ کہا کرتا تھا کہ نیکی ایک وحدت

ہے خواہ وہ جرأت و دلیری ہو، خواہ ضبط نفس۔ لیکن بعد میں افلاطون نے اس نظریے میں ترمیم کی اور اس نے تسلیم کیا کہ حکیمانہ نیکی کے ساتھ ساتھ رواجی نیکی بھی اہم اور ضروری ہے کیونکہ اسی بنیاد پر ہی صحیح نیکی کی تعمیر کی جاسکتی ہے۔ اگر نیکی کے تصور کو محض حکیمانہ یا فلسفیانہ نیکی تک محدود رکھا جائے تو اس کا نتیجہ صرف یہ ہوگا کہ انسانوں کی اکثریت کو اس سے محروم کر دیا جائے اور صرف چند افراد کے لئے اس کا فائدہ محدود کر دیا جائے۔ اس نے سقراط کے نظریے وحدت نیکی کو تسلیم کرتے ہوئے رواجی نیکیوں کی کثرت کو بھی اس میں سمونے کی کوشش کی کیونکہ یہ تمام بے شمار نیکیاں وحقیقت اسی ایک بنیاد پر ہی نور کی مختلف شعاعیں ہیں جو اگرچہ منبع نور سے منزل کے باعث ناقص ہو چکی ہیں تاہم ان کا رشتہ اس منبع سے منقطع نہیں ہوا۔ اس کے خیال میں ہر انسان میں نیکی کی استطاعت و قدرت موجود ہے اگرچہ اس کے مارج مختلف اور اس کی نوعیت طبعیہ ہو جاتی ہے۔ مکالمہ جمہوریت (باب سوم، ۴۱۵) میں اس نے تین مختلف مارج کا ذکر کیا ہے۔ تمام انسان بھائی بھائی ہیں لیکن اس کے باوجود خدا نے سب کو ایک دوسرے سے مختلف بنایا ہے۔ بعض کی فطرت میں حکمرانی ہے اور ان کو اس نے سونے سے بنایا ہے بعض کو اس نے چاندی سے بنایا ہے اور دوسروں کو پتھر اور تانبا وغیرہ سے جو اپنی زندگی زراعت اور مختلف پیشوں میں بسر کرتے ہیں۔ ان آخری قسم کے انسانوں میں اخلاق کی بنیادی صفات، اعتدال اور ضبط نفس موجود ہیں لیکن ان کو برسر کار لانے کے لئے خارجی راہنمائی کی ضرورت ہے۔ اس لئے افلاطون کے لئے اس کے سوا اور کوئی راستہ نہیں تھا کہ وہ سقراط کے قائم کردہ منہاج سے آگے بڑھ جائے اس نے علم و معرفت کی اہمیت کو تسلیم کیا، اس نے نیکی کی وحدت کو بھی اختیار کیا لیکن ان دونوں کے ساتھ ساتھ اس نے صحیح رائے اور بے شمار نیکیوں کے وجود سے انکار کرنا غلط سمجھا۔ حکیمانہ نیکی کی عمارت رواجی نیکی کی بنیاد پر ہی استوار کی جاسکتی

ہے نیکی کی وحدت نیکیوں کی کثرت کے منافی نہیں بلکہ وہ اس میں مربوط اور ہم آہنگ ہیں۔ اس کثرت کی بنیاد اس پر نہیں کہ مختلف حالات کے تقاضوں کو مدنظر رکھتے ہوئے انسان سے مختلف اخلاقی اعمال صادر ہوتے ہیں بلکہ اس کی وجہ صرف یہ ہے کہ انسانوں کے ذہنی قوی یا اضع کی روح کی استعداد مختلف ہے۔ اسی بنا پر اس نے نیکیوں اور فضائل کو چار حصوں میں تقسیم کیا۔ اگر روح کے تینوں حصے، حیوانی، جذباتی اور عقلی اپنا اپنا وظیفہ عبادت ایک دوسرے سے تعاون کے ساتھ سرانجام دیں اور عقل باقی سب کی نگرانی کرے تو ایسی حالت سے محنت پیدا ہوتی ہے اس کے بعد دلیری کی فضیلت ہے جب عقل معنی جہل منفعت و دفع ضرر کے جعلی تقاضوں کو نظر انداز کر کے انسان کے صحیح فائدے کے پیش نظر یہ طے کرتی ہے کہ فلاں چیزوں سے پرہیز کرنا اور فلاں کو اختیار کرنا چاہئے تو یہ دلیری کی فضیلت ہے۔ یہ فضیلت انسان کو نہ صرف خارجی خطرات سے بچاتی ہے بلکہ اس کو داخلی خطرات سے بھی محفوظ رکھنے کا انتظام کرتی ہے۔ اس کے بعد روح کے دو پچھلے اجزاء کا عقل کے تابع ہونا ضبط نفس کی فضیلت کا باعث ہوتا ہے۔ جب یہ تمام فضائل اپنا اپنا وظیفہ اچھی طرح ادا کریں اور انسانی روح کے تینوں اجزاء میں توافق و ہم آہنگی ہو تو اس حالت میں عدالت کی فضیلت پیدا ہوتی ہے۔ یہ فضیلت افلاطون کے خیال میں انسان کی داخلی زندگی سے متعلق ہے۔ اگر جذبات و ہوسات حیوانی و عقلی تقاضے عقل کے ماتحت ہو کر اپنا اپنا کام کرتے ہیں، اگر فرد کی اندرونی زندگی میں کوئی تضاد و تعلق نہ ہو اور کسی موقع پر بھی یہ خواہشات عقل کی دسترس سے باہر ہونے کی کوشش نہیں کریں تو اس ہم آہنگی، سکون اور امن کا نام عدالت ہے۔ اگر کسی فرد کی ایسی داخلی حالت سے دوسرے لوگوں کو اور معاشرے کو فائدہ پہنچتا ہو تو یہ اس کی اندرونی حالت کا عکس ہو گا اور یہی وہ غایت و مقصود ہے جس کیلئے افلاطون نے جمہوریہ کا ایک مثالی تصور پیش کیا۔ ایسا شخص خواہ وہ خانگی زندگی کے

وائرے میں ہو یا کسی پیشہ ورانہ حلقے میں اپنے دوستوں کے مجمع میں یا دشمنوں کے نرے میں ہر حالت میں اس کا ہر فعل و قول ہر عمل و اقدام اسی توازن و اعتدال کا نمونہ و عکس ہو گا جو اس کے داخلی باطن و قلب میں حاصل ہو چکا ہے۔ اسی توازن و اعتدال کے برقرار رکھنے پر افراد و اجتماع کی کلی بھلائی کا دار و مدار ہے اور یہ توازن و اعتدال صرف اس وقت حاصل ہوتا ہے جب انسان اپنے تمام قوائے کو ایک منضبط طریقے سے استعمال کرے، جب اس کی جبلتی خواہشات ایک نظم کے ماتحت ہوں اور اس کے ذہن و قلب پر عقل و حکمت کی حکمرانی ہو۔

اسلئے اخلاق کی تاریخ میں کئی بار یہ نظریہ پیش کیا جاتا رہا ہے کہ انسان کی صحیح اخلاقی نشوونما کا دار و مدار اس پر نہیں کہ وہ اپنے جذبات و فطری تقاضوں کو دبائے بلکہ پوری آزادی سے ان کو اظہار کا موقع دیا جائے۔ مثلاً ایک شخص کو کسی خاص درجہ سے غصہ آگیا۔ انسانی طور پر غصہ آنے کا مطلب یہ ہے کہ وہ اس طرح اپنی عزت یا جائز حق کی مخالفت کا انتقام کر سکے۔ اگر غصہ کو ضبط کر لیا جائے اور اس کو ظاہر نہ ہونے دیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہو گا کہ انسان اپنے حقوق کے جائز تحفظ سے محروم ہو گیا۔ ان جبلتی تقاضوں کی آزادانہ تسکین کی حمایت میں قدیم یونان میں ایک مکتب فکر تھا جس کو سرفینک کہا جاتا ہے جن کے مطابق لذت ایک صحیح عقیدہ حیات ہے۔ اسی طرح جدید دور میں مغربی حکماء اخلاق نے لذتیت کا نظریہ اسی بنا پر پیش کیا اگرچہ اس کے بعض حامیوں نے لذت کی کیفیت کو بد نظر رکھتے ہوئے اعلیٰ اور ادنیٰ کی نظری تقسیم پیش کی لیکن یہ ایک بے جوڑ سی چیز تھی کیونکہ جب لذتوں کی تسکین ہی مطمح نظر ہو تو پھر عملی طور پر انسان کا رجحان ہمیشہ سفلی جذبات کی طرف ہی رہتا ہے۔ تحلیل نفسی کے جدید نظریات نے بھی اس لذتیت اور آزاد روی کی حمایت کی۔ ان کا خیال ہے کہ اگر انسان کو جبلتی خواہشات کی تسکین سے روکا جائے تو اس سے اس کی زندگی میں کئی ایک

نفسیاتی الجھنیں پیدا ہوتی ہیں جس سے اس کا ذہنی توازن بگڑنے کا اندیشہ ہوتا ہے۔ ان نظریوں میں حقیقت کا عنصر موجود تو ہے لیکن ان کی تاویل کچھ اس طرح کی جاتی ہے جس سے اخلاقی بے راہ روی کے رجحان کی تقویت ہوتی ہے۔ افلاطون کا ضبط نفس کا نظریہ درحقیقت ایسے تمام نظریات کی تردید میں پیش کیا گیا ہے۔ اس کے مکالمات میں ان تمام نظریات کے حاملین نے اپنے اپنے موقف کی تائید میں دلائل و شواہد پیش کئے ہیں لیکن وہ ان کی تردید کرنے کے بدلے اپنے خاص نظریے کو ہمیشہ کرتا ہے جس کی تمام تر بنیاد و روح کے تین مختلف اجزائے ترکیبی پر رکھی گئی ہے۔ افلاطون کے اخلاقی نظریے سے یہ مراد نہیں کہ لذت کے مقابلہ پر وہ جذبات اور خواہشات کے کچلنے کی تعلیم دیتا ہے یا کسی غیر فطری رہبانیت کی ترغیب دیتا ہے۔ اس کے نظام اخلاق میں بھی ان کی تسکین کا سامان موجود ہے لیکن صرف اتنا جتنا کہ روح کی پاکیزگی اور بلندی سے برداشت کر سکے اور صرف اُسی طریقے سے جس سے اعلیٰ مقاصد کے حصول میں رکاوٹ پیدا نہ ہو سکے۔ لذت کے نظریے کے مطابق جذبات کی تسکین ہی زندگی کا مقصد و منہا ہے، فرد کے مصالح کے پیش نظر ہمیشہ امروز سے دست بردار ہونا اس کے نزدیک دانائی نہیں نادانی ہے، نقد کو نسیہ پر قربان کرنا بدترین قسم کی دوراندیشی ہے۔ افلاطون کے خیال میں انسان چونکہ حیوانی سطح سے بلند ہے اس لئے اس کے لئے امروز کے ساتھ فردا کا خیال ناگزیر ہے، اس کی جلی خواہشات محض خام مواد ہے جو فطرت نے عقل کے لئے مہیا کیا ہے تاکہ اعلیٰ و برتر مقاصد کے لئے انہیں استعمال کیا جاسکے۔ اس کے نظام حیات میں ان خواہشات کی جگہ تو ضرور ہے لیکن ان کی تسکین زندگی کا مقصد نہیں۔ انسانی تجربہ اس چیز کی شہادت دیتا ہے کہ وہی زندگی صحیح معنوں میں سکون و راحت کا سامان مہیا کرتی ہے جس میں ایک خاص قسم کا ضبط و اعتدال ہو جس میں انسان کی جلی خواہشیں

اس کے عقل و فکر کے ماتحت اپنا کام سرانجام دیتی رہیں۔ اس کو سمجھانے کے لئے اس نے ایک بڑی عمدہ مثال پیش کی ہے اور یہ حقیقت ہے کہ افلاطون دنیا کے دوسرے عظیم اشراف مفکرین کی طرح تشبیہات و امثال کا بہترین استعمال کرنا جانتا ہے کیونکہ کئی ایک حقائق اتنے تجریدی نوعیت کے ہوتے ہیں کہ جب تک ان کو خالص مادی شکل میں پیش نہ کیا جائے تو ان کی ماہیت سمجھنا مشکل ہو جاتا ہے۔ روح ایک قسم کی رتھ ہے جس میں کئی ایک منہ زور گھوڑے جتے ہوئے ہیں۔ ہر گھوڑا اپنی مرضی کا مالک ہے اور جدھر وہ جانا چاہتا ہے کوئی خارجی طاقت یا دباؤ اسے اس سے روک نہیں سکتا۔ اب اس حالت میں ان گھوڑوں میں کش مکش ہوگی۔ ایک مشرق کی سمت بڑھنے کی کوشش کرے گا تو دوسرا مغرب کی طرف اور آخر کار رتھ اسی طرف جائے گی جس طرف سب سے زیادہ طاقتور گھوڑا جانے کی کوشش کرے گا لیکن اس کے بعد بھی رتھ کے لئے یہ سفر کوئی خوشگوار نہ ہوگا کیونکہ دوسرے گھوڑے اس راستے پر چلنے پر رضامند نہ ہونگے اور اس لئے ہر قسم کی مزاحمت پیدا کرتے چلے جائیں گے۔ ممکن ہے کہ بعض دفعہ اس کش مکش سے رتھ ایک ہی جگہ ساکن و جامد ہو کر رہ جائے یا کبھی مشرق کی طرف تھوڑی دور چلے اور پھر واپس آکر مغرب کی طرف رخ کرے۔ نتیجہ آخر کار سوائے رتھ کی تباہی کے اور کوئی نہیں ہوگا۔ افلاطون کے خیال میں یہی حال اس شخص کا ہے جس کی روح کے اجزائے ترکیبی میں کوئی نظم و انضباط نہیں۔

ایک شخص کے ذہن میں اپنی منزل مقصود بالکل واضح ہے، اس تک پہنچنے کے مختلف راستوں کے تفصیلی نقشے اس کے پاس ہیں اور وہ غائر مطالعہ سے ان مختلف راستوں میں سے ایک بہترین راستے کو متعین کر لیتا ہے اور پھر اس کو سامنے رکھ کر وہ توکل علی اللہ اپنی منزل کی طرف رواں چلا جاتا ہے۔ جب کبھی کوئی دوا بہرہ پیش

ہوگا تو فوراً وہی نقشہ اس کی راہنمائی کے لئے کافی ہوگا اور بڑی آسانی سے وہ اپنی منزل تک پہنچ سکے گا۔ لیکن اگر اس کے پاس نہ تو منزل کا واضح تصور موجود ہو، نہ عقل و فہم سے اس کو متعین کرنے کی کوشش کرے بلکہ ہر لمحہ وہ وقتی رجحانات کی روشنی میں قدم اٹھائے جائے تو ایسے شخص کے لئے کسی منزل تک پہنچنا ناممکن ہوگا۔ اب اس کا فیصلہ انسان کے اپنے اختیار میں ہے کہ وہ اس رحمہ کی طرح زندگی گزارے جس میں بے لگام گھوڑے جیسے ہوئے ہیں یا اس رحمہ کی طرح جس میں تمام گھوڑوں کی لگام ایک صاحب فہم و عقل نگران کار کے ہاتھ میں ہے، جس کے سامنے منزل کا غیر مبہم تصور موجود ہے اور جو راستوں کی پیچیدگیوں اور دورا ہوں سے پوری طرح واقف ہے۔ اہل طون کی نگاہ میں یہ گھوڑے ہماری روح کے جذباتی اور حیوانی جبلیات ہیں جن کی لگام عقل انسانی کے ہاتھ میں ہونی ناگزیر ہے۔ اسی انضباط و اہتمام سے انسان کی اخلاقی نشوونما کا امکان ہے۔

اہل طون کی نگاہ میں اخلاقی اقدار کی بحث اور غیر مطلق کے تصور کا تعین اس لئے ضروری ہے کہ اس کے بغیر افراد کی اصلاح ممکن نہیں لیکن چونکہ فرد کا وجود اور زندگی کا تمام تر انحصار معاشرے کے وجود پر ہے اس لئے کسی فرد کی اخلاقی اصلاح اور پھر اس حالت پر استقلال تبھی ممکن الحصول ہے جب معاشرے کی تعلیم اس خاص نصب العین کے ماتحت کی جائے۔ چنانچہ اہل طون کے اخلاقی نظریات کی مکمل شکل اس کے سیاسی نظریات کی بحث کے بغیر سامنے نہیں آسکتی۔

عام طور پر مشہور ہے کہ انسانی ارتقا کی ایک خاص منزل پر آکر انسان نے حالات کو سدھارنے کے لئے معاشرے کی تشکیل کی اور معاشرتی بہبود کی خاطر اپنی نفسیاتی خواہشات کو قربان کر دیا۔ معاشرتی عہد نامے کا یہ نظریہ درحقیقت ایک غلط مفروضہ پر قائم ہے۔ یہ فرض کر لیا گیا ہے کہ انسان کی قدیم زندگی میں ایک

ایسا دور بھی تھا جب وہ معاشرے سے علیحدہ محض فرد کی حیثیت سے زندہ رہتا تھا۔ ایسی حالت کو فطری حالت کے نام سے پکارا جاتا ہے جمہوریہ کے دوسرے باب میں اس مسئلہ پر بحث کی گئی ہے اور افلاطون نے ان تمام مفروضات کے مقابلے میں یہ نقطہ نگاہ پیش کیا ہے کہ انسان بر حیثیت انسان ایک معاشرتی حیوان ہے اور اس لئے اس کو معاشرے سے علیحدہ تصور کرنا ہی بنیادی طور پر غلط ہے۔ اگر کوئی وقت ایسا تھا جب معاشرہ وجود میں نہ آیا ہو بلکہ محض متفرق افراد ہوں تو افلاطون کے خیال میں اس وقت انسان کی موجودہ ارتقائی حالت نہیں ہوگی بلکہ قبل انسانیت کوئی حیوانی حالت ہوگی۔ جب انسان موجودہ ارتقائی حالت میں ظاہر ہوا تو فرد اور اجتماع لازم و ملزوم تھے اس لئے معاشرے قبل کی حالت فطری نہیں بلکہ غیر فطری ہے اور معاشرہ میں رہنا اور اپنے ذاتی اور انفرادی رجحانات یا خواہشات کو اجتماع کی خاطر کسی حد تک قربان کرنا بھی انسان کا خاصہ رہا ہے کسی نہ کسی طرح انسان ان دونوں معاملات میں ایسا درمیانی راستہ تلاش کرنے میں کامیاب ہو جاتا ہے جس سے دونوں کے تقاضے بہ یک وقت پورے ہوتے رہیں۔ جمہوریہ کے باب دوم (۳۷۲) میں وہ ایسی ماقبل انسانی حالت کو جانوروں یا خنزیروں کی حالت کا نام دیتا ہے۔ عام یونانیوں کے عقائد کے مطابق ریاست انسان کی اخلاقی زندگی کا ایک ہی منتہی ہے لیکن افلاطون کی نگاہ میں سیاسی زندگی محض ایک ثانوی چیز ہے۔ اس کے نزدیک ایک فلسفی کے لئے بہترین لائحہ عمل یہی ہے کہ وہ ابدی ایمان کے مشاہدے میں مشغول رہے اور حقیقی سکون و راحت کی تلاش میں اس دنیا کے دھندلوں سے الگ تھلک رہے۔ اس زندگی کے مقابلے میں سیاست دان کی زندگی پیچ ہے اور ان کی کدو کا دھیں بے کار۔ موجودہ نظام حکومت میں ایک صحیح فلسفی اور حکیم کے لئے کوئی گنجائش نہیں اس لئے وہ اس کے ماتحت زندگی گزارنے پر مجبور ہے مگر اس کا قلب اس تعلق سے

بالکل بے نیاز ہوتا ہے، اس کا جسم اس بندھن میں مبتلا ضرور ہے لیکن اس کی روح اس زمان و مکان کی حدود سے ماوراء ہوتی ہے۔

اس سبلی نقطہ نگاہ سے مقصود زندگی سے گریز نہ تھا بلکہ اس سے یونانیوں کے مروجہ عقائد کی تردید مقصود تھی جس کے مطابق انسانی زندگی کا مقصد و منتہا صرف سیاسی زندگی اور دنیاوی عرصہ حیات کی تک و تا تک محدود ہے اور جس کی رو سے انسان کی انفرادیت اور اس کی روحانی نشو و ارتقا کوئی حقیقت نہیں رہتی۔ افلاطون نے ایک بلند کردار عالم و حکیم کا تصور ایسا پیش کیا جس سے اس غلط نقطہ نگاہ کی تردید ہو سکے۔ ورنہ یوں تو افلاطون کے نزدیک اجتماعی زندگی نہ صرف فطری طور پر ناگزیر ہے بلکہ اخلاقی بقا اور ترقی کے لئے بھی دیسی ہی ضروری ہے۔ معاشرے کا سیاسی انتظام انسانی تنگ و دو کا اولیں مرکز تو نہیں لیکن علم اور نیکی کا وجود ان کا بقا اور ان کی نشو و نما اس کے بغیر نامکن ہے۔ اگر تعلیم و تربیت کا انتظام نہ ہو تو نیکی اور فضائل کا رواج آنے والی نسلوں میں محض اتفاقی ہو کر رہ جائے گا۔ انسانیت کے علمی و حکمتی ورثہ کو نئی نسل تک پہنچانے کا تسلی بخش طریقہ غائب ہو جائے گا۔ انسان کی فطرت اگرچہ بطور خود صالح ہے لیکن ماحول کے زیر اثر اور مناسب تعلیم و تعلم کی غیر موجودگی میں اس کی ان صلاحیتوں کو بروئے کار لانا ممکن نہ رہے گا بلکہ اس کا زیادہ امکان ہے کہ وہ صحیح راستے کی بجائے ایک غلط منہاج پر گامزن ہو جائیں تعلیم کے مواقع صرف ریاستی انتظام کی موجودگی ہی سے حاصل ہو سکتے ہیں لیکن اگر بدقسمتی سے ریاست کا انتظام غلط ہاتھوں میں ہو تو یہ تمام مواقع ایک صحیح معاشرے کی تشکیل کی بجائے غلط قسم کے معاشرے اور اس طرح فتنہ و فساد کا موجب بن جاتے ہیں جب تک ریاست کا ڈھانچہ غلط خطوط پر متشکل ہے اور معاشرتی اداروں کی بنیاد علم و حکمت کی بجائے خود غرضی و نفسانی خواہشات پر رکھی جائے اخلاقی اصلاح اور

روحانی ترقی محال ہوگی۔ ممکن ہے کہ اس ماحول کے ہوتے ہوئے چند افراد اپنی ذاتی صلاحیتوں کے باعث اپنا دامن بچا سکیں۔ اس دنیا کی کش مکش سے علیحدہ رہ کر اپنی روح کے دامن کو تر ہونے سے محفوظ رکھ سکیں۔ لیکن اس کے باوجود افلاطون کا خیال ہے کہ وہ اخلاقی حیثیت سے بلند ترین درجہ حاصل نہیں کر سکیں گے۔ بلکہ کہیں نہ کہیں ان کے ٹھوکر کھانے کا اندیشہ ضرور ہے۔ صرف اچھے معاشرے ہی میں بلند کردار افراد نشوونما پا سکتے ہیں۔ پھر اخلاق کا معاملہ محض انفرادی دفاع ہی تو نہیں محض چند افراد کو اس گندگی اور آلودگی سے محفوظ کرنے کا تو نہیں بلکہ تمام افراد کی فلاح و بہبود کا سوال ہے اور یہ استحکام اخلاق، اعلاء کلمۃ الحق یعنی امر بالمعروف اور نہی منکر کا فریضہ صرف ایک اچھے معاشرے کی تشکیل پر منحصر ہے۔ صرف ریاست ہی سے یہ تمام مقاصد حاصل کئے جاسکتے ہیں۔ یہی وہ ذریعہ ہے جس سے نیکی اور بھلائی کی قوتیں کامیاب ہو سکتی ہیں ابدی اور شر کا سرکچلا جاسکتا ہے۔ ریاست کا مناسب اور اصلی مقصد شہریوں کی اخلاقی اصلاح، نیکی اور فضیلت کی ترویج اور بدیوں کی روک تھام ہے، اسی سے لوگوں میں اطمینان قلب، حقیقی خوشی اور اکتساب سعادت کی قوت پیدا ہوتی ہے۔ ریاست گویا بڑے پیمانے پر ایک تعلیمی ادارہ ہے، جس میں عوام کی روحانی فلاح و بہبود ان کی علمی و اخلاقی استعداد بڑھانے کی طرف توجہ دی جاتی ہے، یعنی افلاطون کے الفاظ میں حکومت کا دماغ فلسفہ کی ترویج اور اشاعت ہے۔

اس عظیم الشان مقصد کو سامنے رکھتے ہوئے افلاطون کے لئے اپنے زمانے کے ریاستی نظام پر تنقید کرنا کچھ مشکل نہ تھا۔ چنانچہ اپنے مکالمہ تھیٹیس (۱۷۳-۱۷۶) میں وہ

ایک صحیح فلسفی و حکیم کا نقشہ پیش کرتا ہے جس کے لئے ان دنیا والوں کی دلچسپیوں میں کوئی کشش نہیں۔ لوگ اس کی سادگی اور پختوں جیسی معصومیت کو دیکھ کر اس کا مذاق اڑاتے ہیں، اس کو طعنے دے جاتے ہیں لیکن وہ ان طغیوں کا کوئی جواب نہ دیتا ہے اور نہ دینے کے لئے تیار ہے۔ وہ بادشاہوں کی تعریف سنتا ہے تو اسے خیال آتا ہے کہ لوگ ایک چرواہے یا گلہ بان کی طرح وٹنا میں رطب اللسان ہیں جو جانوروں سے زیادہ سے زیادہ دودھ حاصل کرنے میں کامیاب ہو جاتا ہے اگرچہ وہ ان کے چارے اور آرام و آسائش کا انتظام کرنے کا نہ صرف نااہل ہے بلکہ یہ کام کرنا اس کے مقاصد میں داخل ہی نہیں جب وہ ان لوگوں کی تعریف سنتا ہے جو دس بیس یا دوسو ایکڑ زمین کے مالک ہیں تو انہیں ان عوام کی تنگ نظری پر ہنسی آتی ہے جن کی نگاہ میں انسانیت کی وسعتیں اور اس کائناتِ ارضی کی لامحدود پہنائیوں کا کوئی تصور نہیں۔

ایک عمدہ ریاست افلاطون کی نگاہ میں فضیلت اور نیکی کا نمونہ اور مثال ہونی چاہئے اور اس کی مثالی جمہوریہ کا نقشہ درحقیقت عدالت کے معنی تصور کی تلاش تھی۔ ایک فرد کی اخلاقی زندگی میں عدل و انصاف اور ظلم و نا انصافی کا مظاہرہ کیا جاسکتا ہے لیکن ریاست ایک فرد کے مقابلے پر زیادہ پیالے پر انہی اثباتی اور سلبی اقدار کی حامل ہوتی ہے اس لئے ان کی تلاش اور ان کی ماہیت کا صحیح مفہوم حاصل کرنے کیلئے ریاستی نظام کا ناقدانہ مطالعہ بہتر ہو گا۔ ایسی مثالی ریاست تمام فضائل اور خوبیوں کا مجموعہ ہو گی۔ لیکن یہ حالت تبھی پیدا ہو سکے گی اگر اس نظامِ حکومت میں علم و حکمت و فلسفہ کی روشنی عام ہو۔ اگر حکومت کے ہر قانون اور ہر قاعدے کی بنیاد علم صحیح و حکمت

لے دیکھئے ترجمہ مکالمات جلد دوم صفحہ ۱۳۷

۲۵ مکالمہ جمہوریہ باب دوم ۳۶۸۔ دیکھئے ترجمہ مکالمات جلد اول صفحہ ۳۱۱۔

پر ہو تو اس سے ملک میں امن چین اور لوگوں کو سکون و سعادت نصیب ہو سکتی ہے۔
 انہی وجوہات کے باعث افلاطون کا خیال ہے کہ صحیح جمہوری نظام وہی ہوگا جس کا
 حکمران حکیم و فلسفی ہو یا حکیم و فلسفی اس کے حکمران منتخب ہوں۔ اس میں قانون کی
 حکومت نہیں ہوگی بلکہ حکمت و دانائی کی راہنمائی ہوگی۔ اگر کوئی حاکم دانا ہو تو وہ قوانین
 و ہدایات کے بغیر بھی کام چلا سکتا ہے کیونکہ قوانین کیسے ہی اچھے کیوں نہ ہوں بے لاگ
 راہنمائی نہیں کر سکتے حالات کے بدلنے سے ان میں تبدیلی ناگزیر ہو جاتی ہے۔ انسانی
 معاملات کی پیچیدگیاں اور باریکیاں کسی بشر کی عقل کے احاطہ میں نہیں آ سکتیں۔
 قانون عام حالات کے مطابق بنائے جاتے ہیں وہ ہر فرد کی خصوصی حالتوں کو
 نہ مد نظر رکھتا ہے اور نہ رکھ سکتا ہے اس لئے قانون کی حکومت سے کہیں بہتر ہے
 کہ حکومت کی باگ ڈور حکماء و فلاسفہ کے ہاتھ میں دیدی جائے۔ چنانچہ مکالمہ
 جمہوریت باب پنجم (۴۷۳) میں افلاطون کہتا ہے: ”جب تک فلسفی حکمران نہ ہو
 یا حکمرانوں کے دلوں میں حکمت اور فلسفہ کا عشق نہ ہو اور سیاسی برتری اور حکمت
 ایک ہی وجود میں مل نہ جائیں اور وہ لوگ جن کا رجحان ان دونوں میں سے
 کسی ایک کی طرف ہو اس بلند ترین ذمہ داری سے ہٹانہ دیئے جائیں تب تک شہروں
 اور ملکوں کو بلکہ تمام انسانیت کو فتنہ و فساد و شر اور بدی سے نجات ملنی ناممکن ہے۔“
 لیکن ایسے حکماء کے لئے افلاطون کی تجویز کے مطابق عام لوگوں کی طرح شادی بیاہ
 کر کے گھر گرمی کا کام کرنا مناسب نہیں۔ ان کے لئے زندگی میں کسی شخص سے
 خونی رشتہ قائم کرنا، کسی جائداد کا وارث ہونا یا جائداد چھوڑ جانا تاکہ دوسرے

اس کے وارث ہوں سبھی ممنوعات میں داخل ہیں کیونکہ یہ تصور ملکیت ہی اس کے خیال میں تمام برائیوں کی جڑ ہے۔ جس طرح انفرادی طور پر روح کے تین اجزائے ترکیبی ہیں اسی طرح حکومت کے بھی تین اجزائے ترکیبی ہیں۔ حکمران، سپاہی اور عوام۔ افلاطون کے خیال میں کسی گروہ کا دوسرے گروہ کی ذمہ داریوں اور مناصب میں دخل دینا حکومتی نظام میں بے چینی اور بے اعتدالی کا موجب ہوگا۔ لیکن اس کے ساتھ ہی ساتھ اس نے اس بات کا بھی اقرار کیا ہے کہ بعض دفعہ حکماء کے ہتھوں میں ناخلف پیدا ہو سکتے ہیں جن کو بعد میں دوسرے طبقات میں داخل کرنا پڑے گا اور اس کے برعکس نچلے طبقات والوں کے بچے اپنی صلاحیتوں کے باعث بلند ترین مناصب کے اہل ثابت ہوں لیکن یہ صرف استثنائی حالت ہے ورنہ عموماً وہ اس ذات پات کی بندھنوں کی مطلق پابندی کا خواہاں ہے۔ اس نے اپنے مقاصد کو حاصل کرنے کے لئے تعلیم کا ایسا انتظام پیش کیا ہے جس سے بچوں کی عمدہ پرورش ہو سکے۔ ان کے نصاب تعلیم میں موسیقی اور ریاضی (خصوصاً موسیقی) کو خاص جگہ حاصل ہے۔ اس کا خیال ہے کہ موسیقی ایک ایسا ستون ہے جس پر حکومت اور معاشرہ کی تمام عمارت کی مضبوطی اور پائداری کا انحصار ہے۔ لیکن ہر وہ چیز جو اس نصاب میں داخل کی جائے گی اس کا شمول محض اخلاقی معیار کو سامنے رکھ کر کیا جائے گا۔ چنانچہ اس نے ہومر اور دیگر قدیم یونانی شعرا کے صنیعاتی خرافات کو فنونِ لطیفہ سے خارج کر دیا ہے اور اگر ان کی تخلیقات کو شامل کرنا ہی ہے تو ان میں سے تمام بد اخلاقی کی باتوں کو حذف کرنا ہوگا۔

لیکن اس مثالی جمہوریہ میں عوام کے لئے سوائے یقین کرنے اور دوسروں کے حکم پر عمل پیرا ہونے کے اور کوئی راستہ نہیں۔ افلاطون نے ان کے لئے کوئی ایسا انتظام پیش نہیں کیا جس سے وہ حکومت میں آزادی رائے اور آزادی عمل سے

زندگی گزار سکیں کیونکہ اس کے خیال میں شاید عام لوگوں میں اخلاقی اقدار کو پہچاننے نیک و بد میں تمیز کرنے اور صحیح لائحہ عمل پر گامزن ہونے کی صلاحیت موجود نہیں۔ یہ کام اس نے چند افراد کے سپرد کیا جن کا وظیفہ حیات محض اخلاقی اقدار کا مشاہدہ و مطالعہ ہے، وہ ملک کے سربراہ ہوتے ہوئے بھی مادی اور نفسانی خواہشات سے بے نیاز ہونگے ان کے دل میں اگر عشق کا جذبہ موجزن ہے تو صرف عین خیر اور خدا کی ذات کے لئے جس کے مسلسل مشاہدے اور دید سے وہ ہر لمحہ سیراب ہوتے رہیں گے لیکن اس کے باوجود افلاطونی ریاست میں ذات پات کا قبیح تصور، عوام کے متعلق ایک پست ترین نقطہ نگاہ اور تعلیم و تعلم کا غیر مقبل اور لگا بندھا نظام موجودہ دور کے رجحانات کے مترتبا خلاف ہے اس میں اجتماعی فلاح و بہبود کا خیال تو رکھا گیا ہے لیکن اشخاص کی انفرادی سعی کو قربان کیا ہے۔ ایک بہترین معاشرہ کا وجود اس لئے ضروری نہیں کہ معاشرہ مقصود بالذات ہے بلکہ اس لئے کہ اس کی اعلیٰ ہئیت ترکیبی سے افراد کو آزادی اور ذاتی رضامندی سے زندگی بسر کرنے کا موقع ملے۔ خیر و شر کی کش مکش یقیناً خوفناک ہے لیکن ایسے نظام زندگی کی تشکیل کرنا جس سے انسانوں کو اپنے اختیار سے اس کش مکش میں حصہ لینے کا موقع ہی نہ ملے اخلاقی طور پر انسانی ارتقاء کے لئے ایک بہترین راستہ نہیں اور یہی افلاطون کی مثالی جمہوریہ کا بدترین پہلو ہے۔

ارسطو اور اس کا فلسفہ اخلاق

عام طور پر مشہور ہے کہ ہر آدمی ذہنی طور پر یا تو ارسطو کا پیرو ہو گا یا افلاطون کا۔ اس میں کسی قدر حقیقت بھی ہے اور کچھ مبالغہ بھی۔ بعض لوگوں میں کثرت کی طرف زیادہ رجحان ہوتا ہے اور بعض کا وحدت کی طرف، کچھ لوگ وحدت میں کثرت کا جلوہ دیکھنے کے عادی ہوتے ہیں اور بعض کثرت میں وحدت کا مشاہدہ کرتے ہیں۔ لیکن شاید یہ کہنا مبالغہ سے خالی نہ ہو گا کہ یہ دونوں رجحان عام طور پر ملے جلے نظر آتے ہیں۔ یہی حالت ان دونوں حکماء کی ہے۔ اگر غور سے دیکھا جائے تو ظاہری تفاوت و تباہی کے باوجود ان میں اتحاد خیال و ہم آہنگی پائی جاتی ہے۔ مسلمان حکماء میں فارابی نے ایک رسالہ میں ثابت کیا کہ ارسطو اور افلاطون میں باوجود اختلافات کے یکسانیت زیادہ ہے۔ جدید دور میں مغربی حکماء اسی نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ اگر چہ ارسطو نے افلاطون کے نظریہ ایمان پر بے پناہ تنقید کی تاہم ان کے بنیادی تفکرات میں کچھ زیادہ تباہی و تضاد نہیں۔ شاید ہی فلسفہ کی تاریخ میں کوئی دو عظیم الشان مفکر ایسے ہو گزرے ہوں جن کے خیالات میں اتنا اشتراک ہو جتنا ارسطو اور افلاطون میں۔ ان دونوں کا نظریہ حیات منیت یا روحانیت پر مبنی ہے اور اسی طرح ان دونوں کا خیال ہے کہ اس مادی کائنات اور خارجی دنیا میں یہ روحانی اصول پورے طور پر کار فرما نہیں بلکہ یہ ایک ایسا پردہ ہے جس میں حقیقت مطلقہ کا مکمل مشاہدہ ممکن نہیں لیکن چونکہ ان کے حکیمانہ افکار کا نقطہ آغاز مختلف ہے اس لئے اس ابتدائی اختلاف میں الجھ کر ان کے حقیقی اتحاد کا معاملہ انکسوں سے اوچل ہو جاتا ہے۔ ارسطو افلاطون کا

دفا دار شاگرد تھا جس نے اپنے استاد کے فلسفے کی تکمیل میں پورا حصہ لیا، جہاں کہیں اس کو ترمیم و ایذا دی کی ضرورت محسوس ہوئی اس نے اسے پوری طرح ادا کیا، اس کے ابہامات اور نقائص کو رفع کرنے کی کوشش کی اور جو چیزیں تشریح طلب تھیں انہیں وضاحت سے پیش کیا۔ اگر ایک طرف اس پر بے پناہ تنقید کرتا ہے تو دوسری طرف وہ اس کے دامن سے وابستہ بھی ہے۔ اس کی مخالفت استاد سے پر خاش یا اعتاد کا نتیجہ نہیں بلکہ حکمت و صداقت کی محبت اور تلاش ہے۔

افلاطون کی تمام تر کوشش وحدت اور عمومیت کی طرف تھی۔ اس کی خواہش تھی کہ خارجی دنیا کے ہر منظر کی تشریح کسی بنیادی معنی وحدت کے ذریعہ اور اس کی روشنی میں کی جانی چاہئے اور یہ متفرق ایمان سب کے سب ایک ہی وحدت مطلقہ میں خیر یا عقل روحانی کے مظاہر تھے۔ اس کا نظریہ تھا کہ کلیات ہی حقیقی ہیں اور اس کے ابتدائی مکالمات میں اس تجریدی نقطہ نگاہ پر اتنا زور تھا کہ گویا اس کے نزدیک حقیقت مطلقہ اس کثرت مظاہر میں نہیں بلکہ ان سے ماوراء ہے۔ اسی وجہ سے افلاطونی میں کے متعلق عام طور پر یہی کہا جاتا ہے کہ وہ تجریدی کلیات ہیں جو کثرت کے مشترک اجزاء سے حاصل کئے گئے ہیں لیکن یہ ایک ناقص تجزیہ ہے۔ افلاطون کے نظام میں جہاں کثرت میں وحدت کا رشتہ تلاش کرنے کی کوشش کی گئی ہے وہاں وحدت کو کثرت کے نقطہ نگاہ سے دیکھنے سے بھی گریز نہیں۔

ارسطو کا تمام ترجحان تجزیہ و تفریق کی طرف رہا اور ان مختلف اجزاء کی تعریف کرنے کے بعد اس نے وحدت کی طرف توجہ کی۔ اس نے حکمت کئی کو مختلف علوم و فنون میں تقسیم کیا اور ہر ایک کے لئے علیحدہ شخص قائم کیا۔ اس کے نزدیک انفرادیت حقیقی ہے

اور کلیات تو محض جزویات کی تشریح کے لئے ہیں۔ وہ وحدت کو کثرت سے ماوراء نہیں بلکہ کثرت میں تلاش کرتا ہے۔ اگر اس فرق کو دیکھا جائے تو ارسطو اور افلاطون کے نقطہ نگاہ کا تضاد بالکل نمایاں ہو جاتا ہے اور ارسطو کے الفاظ ظاہر اس کی تائید کرتے معلوم ہوتے ہیں لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو معلوم ہو گا کہ وہ وحدت جس کی تلاش دونوں کے پیش نظر ہے ارسطو کے نزدیک اسی طرح کثرت سے ماوراء بھی ہے اور اس میں پنہاں بھی جس طرح افلاطون کے نزدیک۔ یعنی ہمارا حتمی تجربہ اور مشاہدہ تضاد و تباہی سے خالی نہیں۔ جو کچھ ہمارے حواس کے ذریعہ ہیں معلوم ہوتا ہے اس میں نقائص موجود ہوتے ہیں جس کے باعث ہم محض ان کی بنا پر حقیقت مطلقہ تک نہیں پہنچ سکتے۔ حقیقت کی تلاش اور صداقت کے مشاہدے کے لئے ضروری ہے کہ ہم اس خارجی کثرت سے تجربہ دی کلیات حاصل کریں اور اس طرح اپنا مقصد حاصل کر سکیں اور یہی افلاطون کے نظریہ ایمان کی تشکیل کی وجہ تھی۔

ارسطو ۳۸۰ قبل مسیح میں تھریس کے ایک شہر سٹیکیرا میں پیدا ہوا۔ اس مقام کی وجہ سے ارسطو کے فلسفے کی نوعیت سقراط اور افلاطون سے قدرے مختلف ہو گئی۔ جیسا کہ سقراط کے حالات کے سلسلے میں بیان کیا جا چکا ہے یونانی فکر دو مختلف مدارس میں منقسم ہو گیا تھا۔ اس کا پہلا مرکز آئوینیا تھا جہاں کے فلاسفہ کا اولین رجحان علوم طبیعی کی طرف تھا۔ تھیلز، انیکسا مینز اور ڈیموکرٹیز وغیرہ اسی مکتب فکر کے نمائندے تھے۔ دوسری طرف وہ حکماء و فلاسفہ تھے جن کے سامنے انسانی زندگی کے مسائل تھے اور جن کے فکر میں اخلاقیات وغیرہ کو زیادہ اہمیت دی جاتی تھی۔ اس میں فیثاغورث، سقراط، افلاطون شامل تھے اور ان کا مرکز ایتھنز تھا۔ ارسطو چونکہ مشرقی یونان میں پیدا ہوا اس لئے لازماً اس کے ذہن پر طبیعی فلاسفہ کا اثر زیادہ تھا اور اس کی کتابوں میں فیثاغورثی اور الائیائی فکر کا بہت کم عنصر ملتا ہے۔ وہ ریاضیات کے مقابلہ میں علم الحیات

کی طرف زیادہ مائل تھا۔ اس کی مثال دو جہزید کے فلسفی فکر میں بھی ملتی ہے۔ فیلسوفین صدی میں ڈارون وغیرہ کے زیر اثر فلسفہ کا نقطہ آغاز ہمیشہ حیاتی رہا اور بیسویں صدی میں ریاضیات کی طرف رجحان زیادہ نمایاں ہے۔ ارسطو کا والد مقدونیہ کے حکمران کا طبیب تھا اور بہت ممکن ہے کہ اگر اس کا والد زیادہ دیر زندہ رہتا تو ارسطو بھی علم طب ہی کی طرف رجوع کرتا اور شاید یہی وجہ ہو جس کے باعث شروع ہی سے وہ طبیعیات اور علم الحیات کی طرف زیادہ مائل رہا۔

اٹھارہ سال کی عمر میں وہ ایتھنز میں افلاطون کے مدرسہ میں داخل ہوا اور یہیں سے اس کی نئی زندگی کا آغاز ہوا۔ افلاطون کا رجحان سقراط کی طرح طبیعیات کی بجائے الہیات کی طرف تھا اور اس کے لئے کائنات کی گہمی سلجھانے کی بجائے انسانی زندگی کی انفرادی اور معاشرتی اصلاح کا سوال زیادہ اہم تھا اور اس کے مکالمات سے یہی رجحان نمایاں ہوتا ہے۔ بیس سال تک افلاطون کے ساتھ رہنے سے یہ ناممکن ہے کہ ارسطو کے خیالات میں تبدیلی نہ پیدا ہوئی ہو اور یہی وجہ ہے کہ اس کی کتابوں میں اکثر جگہ دونوں رجحانات ٹکراتے ہوئے ملتے ہیں۔ ایک طرف اس کا طبعی اور حیاتیاتی میلان ہے جو اسے افلاطونی اور فیشا غورٹی ماورائیت کے خلاف صف آرا کرتا ہے۔ دوسری طرف اگرچہ اس نے اپنے استاد کے نظریات کے خلاف پُر زور احتجاج اور تنقید کی تاہم اس کے الفاظ سے افلاطون کی ذات سے ایک والہانہ نگاہ اور عشق چمکتا پڑتا ہے۔

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اس کی تنقید کا اصلی باعث اس کی طبی کشمکش تھی۔ ایک طرف افلاطون کی عظیم الشان شخصیت تھی جس سے وہ بے حد متاثر تھا اور دوسری طرف وہ مابعد الطبیعیاتی نظریہ تھا جو افلاطون پیش کرتا تھا اور جس کی طرف اس کی طبیعت کا میلان نہ تھا۔ لیکن ان تمام توضیحات کے باوجود اور شدید و تلخ تنقید کے ساتھ ساتھ ارسطو کے نظام فکر میں افلاطونی اثرات بالکل نمایاں ہیں۔ ایک قدر

مثالوں سے اس کی حقیقت واضح ہو جاتی ہے۔ جب اس کا نظام فکر اپنی انتہائی منزل پر پہنچتا ہے تو یکایک ارسطو ایسے صوفیانہ اور مادائی الفاظ و محاورات استعمال کرتا ہے جن کی اس سے بالکل توقع نہیں ہوتی۔ مثلاً ارسطو کا نظریہ روح مشرقی مکتب فکر کے تصورات کے مطابق ہے جس میں افلاطونی نظریہ روح کی کوئی جھلک نہیں لیکن اس کے بعد وہ روح کی ایک بلند ترین صورت نفس کا ذکر کرتا ہے جس کے دو حصے ہیں۔ ایک انفعالی اور دوسرا فعالی آخر الذکر مادی جسم سے علیحدہ قائم رہ سکتا ہے اور اس طرح باقی وازلی ہے۔ ارسطو کے نظریہ روح کا یہ پہلو اختلافات تعمیر کے باعث تاریخ فلسفہ میں دھچکپ مباحث کا موضوع بنا رہا لیکن اس سے کسی کو بھی انکار نہیں کہ روح کی یہ انفعالی و فعالی تقسیم و حقیقت افلاطون کے نظریہ روح کو بالواسطہ تسلیم کرنے کے مترادف ہے۔ جب طبعی اور حیاتیاتی طریقہ کار سے روح کی ابدیت ثابت نہ ہوئی اور انسان کے شخصی بقا کا مسئلہ حل نہ ہوا تو ارسطو نے افلاطونی نظریہ حیات کو سامنے رکھتے ہوئے ایک ایسی تقسیم پیش کی جس کی گنجائش اس کے نظام فکر میں بالکل نہ تھی۔ اگر مادہ اور صورت کا تجریدی وجود ممکن نہیں تو روح کا جسم کے بغیر قائم رہنا بھی ناممکن ہے لیکن یہ خالص مادی نظریہ تھا جس کو افلاطونی ارسطو باوجود منطقی لزوم کے قبول نہ کر سکا اور فعالی نفس کے غیر منطقی وجود کو تسلیم کرنے پر مجبور ہوا۔ دوسری مثال ارسطو کا نظریہ خدا ہے جو اس کے نزدیک ساکن و حرکت دہندہ ہے۔ سوال یہ ہے کہ ایسا خدا جو خود ساکن و جامد ہے کائنات میں کس طرح حرکت پیدا کر لے گا باعث ہوتا ہے، اس کا جواب یہ ہے کہ کائنات اور خدا کا تعلق عاشق و معشوق کی طرح ہے اور اسی تعلق سے یہ کائنات حرکت پذیر نظر آتی ہے۔ ارسطو کا یہ فقرہ اس کی بنیادی اور حقیقی افلاطونیت کا واضح اور بین ثبوت ہے۔ باوجود ہر قسم کے اختلاف کے وہ صحیح طور پر افلاطون کا شاگرد ہے اور ہمیشہ اس کے نظریہ حیات کا حامی اور

پر چارک رہا۔

چنانچہ کتاب الاخلاق (۱۵۹۶ء ۱۱۰۱-۱۱۰۲) میں جہاں وہ افلاطون کے نظریہ ایمان پر تنقید شروع کرتا ہے تو اس کے الفاظ اس چیز کی غمازی کرتے ہیں کہ اس کے دل میں افلاطون کے لئے بے پناہ جذبہ عقیدت موجزن تھا۔ اب ہم خیر کل کے تصور کو زیر بحث لانا چاہئے۔ اس کے صحیح مفہوم کا تعین ضروری ہے اگرچہ یہ بحث بہت پیچیدہ ہے خاص طور پر اس لئے کہ نظریہ ایمان ہمارے اپنے عزیزوں اور دوستوں کی طرف پیش کیا گیا ہے۔ لیکن صداقت کا تقاضا یہی ہے کہ ہر وہ چیز جو حقیقت سے بعید ہو اس کے خلاف آواز اٹھائی جائے خواہ وہ ہمارے قلب سے کتنی ہی نزدیک اور عزیز ہو کیونکہ ہم فلسفی ہیں یعنی حکمت کے متلاشی۔ اگرچہ دونوں عزیز ہیں لیکن ہکی کا تقاضا یہی ہے کہ صداقت کو دوستوں پر ترجیح دی جائے۔

بیس سال تک اکاڈمی میں رہنے کے بعد ارسطو نے افلاطون کی وفات پر ایتھنز کو خیر باد کہا اور چند سالوں تک مختلف علاقوں میں گھومتا رہا۔ اس دوران میں اس کا بیشتر تعلق ان لوگوں سے رہا جو اکاڈمی میں اس کے ساتھ طالب علم رہے تھے۔ یہیں اس نے اپنے ایک دوست کی منہ بولی لڑکی سے شادی کی۔ اس کے مرنے کے بعد اس نے اپنے شہر کی ایک عورت کو داشتہ کے طور پر گھر پر رکھا جس کے بطن سے اس کا ایک لڑکا پیدا ہوا جس کا نام نوماجیہ رکھا گیا اور ارسطو کی کتاب الاخلاق کا نام اسی لڑکے کے نام پر رکھا گیا۔ ارسطو نے یہ وقت علم الحیات کے تحقیقاتی کام میں بسر کیا اور زندہ اور مردہ جانوروں کے مختلف نمونے اکٹھے کئے۔

۳۶۳-۲ قبل مسیح میں فیلقوس فرمانروائے مقدونیہ نے اپنے لڑکے اسکندری

تعلیم و تربیت کے لئے ارسطو کو منتخب کیا لیکن تاریخ کی کوئی صحیح روایت ہم تک نہیں پہنچی کہ یہ تعلیم کیسی تھی۔ ۴۰۰ قبل مسیح میں اسکندر اپنے باپ کے نائیدہ کی حیثیت میں تخت پر بیٹھا اور اس طرح یہ تعلیم و تعلم کا سلسلہ تین چار سال کے بعد ختم ہو گیا۔ اکثر مغربی مؤرخین کی رائے ہے کہ اسکندر اتنا خود سراور خود پرست تھا کہ اس نے ارسطو سے تقریباً کچھ نہیں سیکھا۔ بعض کا کہنا ہے کہ ارسطو نے اسے سمجھایا کہ یونانی تہذیب و تمدن مشرقی تہذیب و تمدن سے کہیں زیادہ بہتر ہے اس لئے مشرقی روایات اور یونانی طریقہ زندگی کی آمیزش کی کوشش ایک ناپسندیدہ فعل ہو گا لیکن اسکندر نے استاد کی اس رائے کو حقارت سے ٹھکرا دیا۔ لیکن معلوم ہوتا ہے کہ ارسطو کی یہ تنگ نظری اور تعصب محض لاعلمی کا نتیجہ تھا اور اسکندر کے سامنے ایک بہتر مقصد تھا جس کے حصول کے لئے اس کے پاس سولے اس کے کوئی چارہ کار نہ تھا کہ انسانوں کے مختلف گروہوں کو انسانیت کی ایک متحدہ لڑائی میں پرو دے۔ بڑی عمدہ کا خیال ہے کہ ارسطو اور اسکندر دو متضاد شخصیتوں کے مالک تھے اور ان میں کسی جگہ بھی اشتراک و ہم آہنگی نہیں پائی جاتی۔ وہ ایک زمانے میں ہوتے ہوئے بھی اس طرح رہ گویا وہ ہم عصر نہ تھے اور ایک کو دوسرے سے ملنے کا کبھی اتفاق نہ ہوا تھا۔

۱۔ ڈیو، ڈی، روس۔ ارسطو صفحہ ۵۔

۲۔ رسل مغربی فلسفہ کی تاریخ، (دفعہ ۱۹۵۴) صفحہ ۱۸۲۔ اس سلسلے میں یہ بات قابل ذکر ہے کہ ارسطو کی کتابوں میں جو سیاسی اور معاشرتی مسائل پیش کیے گئے ہیں ان تبدیلیوں کی طرف کوئی اشارہ نہیں ملتا جو اسکندر کے زیر اثر یونان کی زندگی میں نظر آ رہی تھیں۔ ارسطو کے لئے شہری جمہوری نظام ہی حروفِ آخر تھا جس کو افلاطون نے پیش کیا تھا۔ ارسطو کی خاموشی کی ایک توجیہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ اس نے اس طریقے سے اسکندر کے طریقہ کار کے خلاف احتجاج کیا ہو۔

جب فیلقوس کا انتقال ۳۳۵-۳۳۶ قبل مسیح میں ہوا تو ارسطو اٹلاطون کی وفات کے تیرہ سال بعد ایتھنز آ پہنچا اور یہیں سے اس کا تخلیقی دور شروع ہوتا ہے۔ شہر کے شمال مشرقی حصے میں اس نے ایک جگہ کرایہ پر لی۔ چونکہ وہ ایتھنز کا باشندہ نہیں تھا اس لئے وہ قانون کے مطابق کوئی جگہ خریدنے کا مجاز نہ تھا۔ اسی کرائے کی جگہ پر اس نے اپنا مدرسہ لیسیم (Lyceum) قائم کیا۔ چونکہ اس کے لیکچوریٹے کی جگہ مستف برساتی تھی جسے عربی میں رواق کہتے ہیں اس لئے ارسطو کے پیروؤں کا نام رواقیین مشہور ہوا۔ پورے بارہ سال تک ارسطو اپنے مدرسے کے کام میں مہمک رہا۔ اٹلاطون کی اکادمی اور ارسطو کے لیسیم کا نمایاں فرق یہی معلوم ہوتا ہے کہ اول الذکر کی توجہ زیادہ تر ریاضیات کی طرف تھی اور آخر الذکر میں زیادہ کام تاریخ اور علم الحیات تک محدود رہا۔

ارسطو کا طریقہ تھا کہ صبح کے وقت وہ چند منتخب شاگردوں کے ساتھ فلسفہ اور دیگر مشکل مسائل پر بحث کیا کرتا اور پچھلے پہر یا شام کو وہ حاضرین کے سامنے تقریر کرتا۔ اس سے یہ روایت مشہور ہوئی کہ ارسطو کی تعلیم کے دو جزو تھے، ایک عام لوگوں کیلئے اور ایک خفیہ جس کا علم صرف منتخب آدمیوں کو تھا۔ خدا بہتر جانتا ہے کہ ظاہر و باطن کی یہ تمیز جو بعد میں صوفیائے پیدا کی ارسطو کے معاملہ میں کہاں تک صحیح ہو سکتی ہے۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یہ تقسیم درحقیقت علم کی بنا پر نہ تھی بلکہ مخاطبین کی وجہ سے تھی جہاں تک ادق مضامین کا تعلق ہے مثلاً الہیات، منطق وغیرہ تو اس کے لئے لازماً چیدہ اور راسخ فی العلم لوگوں کی ضرورت ہوتی ہے جب مخاطب عوام ہوں تو ان کے سامنے ادق مضامین پر تقریر کرنا تحصیل حاصل ہوگا اور

عام طور پر یہ مشہور ہے کہ ارسطو چل پھر کر میکوریا کرتا تھا لیکن جدید تحقیقات نے لفظ میکوریا کی بجائے پٹاٹک کی یہ تعبیر غلط قرار دی ہے۔ دیکھئے ایلین کی کتاب فلسفہ ارسطو صفحہ ۶

اسی لئے ارسطو کے مدرسہ میں یہ تقسیم عمل میں آئی ہوگی۔ اس مدرسے میں ارسطو نے ایک کتب خانہ بھی قائم کیا جس میں کتابوں اور نقشوں کے علاوہ علم الحیات کے متعلق کئی ایک نمونے بھی موجود تھے۔ اس مدرسے کا قاعدہ یہ تھا کہ ہر ممبر دن تک مدرسے کی صدارت کا کام سرانجام دیتا، سب اکٹھے کھانا کھاتے اور صبح میں ایک دفعہ کسی خاص موضوع پر ایک عام مباحثہ ہوتا۔ ارسطو کی تمام کتابیں جو اس وقت موجود ہیں اسی مدرسے میں تقاریر کی یادداشتوں پر مشتمل ہیں۔

۳۲۳ قبل مسیح میں اسکندر کی وفات سے سیاسی حالات گہرے گئے اور ایتھنز میں مقدونیہ کے خلاف بغاوت ہو گئی۔ چونکہ ارسطو کا تعلق واضح طور پر مقدونیہ سے تھا، اس لئے اس کی زندگی خطرے میں تھی۔ اس کے خلاف بد اخلاقی کا الزام لگایا گیا اور ممکن تھا کہ سقراط کی طرح اسے بھی موت کی سزا دی جاتی۔ لیکن سقراط اور ارسطو میں آسمان اور زمین کا فرق تھا۔ جہاں سقراط کی تمام زندگی ایک بلند و بالا مقصد کے لئے بسر ہوئی جس کی خاطر اس نے اپنی ذاتی آسائش کا کبھی خیال نہ کیا، اس کے برعکس ارسطو کی زندگی ایک عام فلسفی کی زندگی تھی جس میں عقل و ہوش کی تو پوری بلندیاں موجود تھیں لیکن جس میں جذبات و وجدان کا کوئی دخل نہ تھا۔ یہی قلبی نگاہ کی تھی جس نے ارسطو کو آنے والی موت کے ڈر سے ایتھنز سے بھاگ جانے پر مجبور کیا اگرچہ وہ اس سے لگے سال بعد موت کا شکار ہو گیا۔ یہی ایک واقعہ سقراط اور افلاطون کو ارسطو سے تمیز کرنے کے لئے کافی ہے۔ برٹریڈ رسل نے اس فرق کو خوب واضح کیا ہے۔ وہ کہتا ہے کہ افلاطون ایک پیغمبر و ملہم تھا اور ارسطو محض پیشہ وراستاد فلسفہ اور یہی فرق ان کے فلسفہ و اخلاق میں ہر جگہ نمایاں ہے۔

فلسفہ الہیات سے عام طور پر ایک ایسا مضمون مراد ہوتا ہے جس میں تجربی اور غیر مرئی تصورات سے بحث ہوتی ہے جن تک انسانی حواس اور تجربہ کی رسائی نہیں ہوتی۔ اس کے برعکس علوم طبیعی سے مراد وہ علوم ہیں جو محسوسات اور تجربات سے متعلق امور کو زیر بحث لاتے ہیں۔ اگر اس تقسیم اور تعریف کو تسلیم کیا جائے تو ارسطو کا شمار فلاسفہ کی بجائے علمائے طبیعیات کے زمرہ میں ہونا چاہیے۔ افلاطون کا نظریہ ایمان حقیقی معنوں میں علم الہیات کا مسئلہ تھا چونکہ ایمان اپنی حدود تعریف کی رو سے حص اور تجربے سے ماوراء ہیں۔ جب ارسطو نے اس نظریہ پر اس نقطہ نگاہ سے تنقید کی کہ ایمان چونکہ ہمارے تجربے سے ماوراء ہیں اس لئے غیر حقیقی اور فلسفہ کا موضوع نہیں تو ارسطو کے سامنے الہیات اور طبیعیات کی یہی تقسیم تھی جس کا اوپر ذکر کیا جا چکا ہے۔ افلاطون نے علم کے متعلق یہ نظریہ پیش کیا کہ انسان پیدائش سے قبل اپنی غیر جسمانی حالت میں ایمان مجرّدہ کا تجربہ کرتا ہے اور پیدائش کے بعد اس عالم امثال و ایمان کا کچھ حصہ لاسا علم اس کے حافظہ میں محفوظ رہتا ہے۔ یہ علم غیر حسی اور ماورائے تجربہ ہوتا ہے۔ ارسطو نے افلاطون کے اس نظریے کی تردید کر کے گویا غیر حسی ماخذ علم کے وجود سے انکار کر دیا۔ اس کے نزدیک تمام علم کا دائرہ مدار محض انسانی حواس اور تجربہ پر ہے۔ ارسطو کے فلسفہ کے چند مشہور تصورات مثلاً صورت، مادہ، وجود، روح، چار علتیں، جوہر قوت اور فعل وغیرہ سبھی اس حسی اور خارجی دنیا کی تشریح کے لئے پیش کئے گئے۔ افلاطون کے ایمان و امثال اس کی نگاہ میں ایک ایسی دنیا سے تعلق رکھتے تھے جو حواس اور تجربہ کے دائرے سے ماوراء تھی اور اسی لئے ان کا وجود تسلیم کرنا ارسطو کے لئے ممکن نہ تھا۔ اس کے خیال میں فلسفہ کا پہلا کام بھی یہ ہونا چاہئے کہ وہ اس خارجی اور تغیر پذیر دنیا کی تشریح کر سکے۔ اس کے سامنے دو مختلف مسائل میں ربط و ہم آہنگی پیدا کرنے کا مسئلہ تھا یعنی ایک طرف تو تغیر اور تبدیلی کا وجود تھا اور دوسری طرف مدیّت اور معقولیت کا امکان تھا۔ ارسطو سے پہلے دوسم

کے نظام فکر موجود تھے۔ ایک گروہ نے اپنی تمام تر توجہ عالم طبعی کی تغیر پذیر حقیقت کی طرف مرکوز کر دی لیکن وہ اس دنیا کے تغیرات کو علت و معلول کی کسی مناسب توجہ سے سنبھال نہ سکے۔ دوسری طرف وہ گروہ تھا جس نے عقلیت اور مادہ کیت کے تجریدی تصورات پر توجہ کی اور اس طرح خارجی دنیا کے واقعات سے بے تعلق ہو گئے۔ ان بظاہر دو متضاد رجحانات میں یکسانیت پیدا کرنے کیلئے ارسطو نے تمام تغیر میں دو بنیادی اصولوں کو تسلیم کیا یعنی مادہ اور صورت جہاں مختلف اشیا کی ماہیت کا انحصار صورت پر ہے وہاں یہی صورت اس کے مدکنہ ہونے میں بھی مدد معاون ہوتی ہے کسی چیز کی ماہیت اور حقیقت کا انحصار اس کی صورت پر ہے اور اسی کی بنا پر اس سے خصوصی افعال سرزد ہوتے ہیں لیکن اگر کسی چیز کو ہم مکمل طور پر سمجھنا چاہیں تو صورت کے علاوہ تغیر کی طرف توجہ کرنا بھی ضروری ہے۔ ایک سبز تہ محض سبز ہی نہیں اس میں سرخ ہونے کی اہلیت قوت بھی موجود ہے۔ اسی طرح آکسیجن گیس کا ایک جوہر محض آکسیجن کی شکل صورت نہیں رکھتا بلکہ اس میں خیمیت بھی شامل ہے کہ وہ ہائیڈروجن کے دو ایٹموں کو اپنا میں تبدیل بھی ہو سکتا ہے اس نتیجہ پر نکلتا ہے کہ خارجی کائنات کی ہر شے صورت کی بنا پر اپنی خصوصی ماہیت کے علاوہ اپنے مادے کے لحاظ سے پہلی ماہیت سے مختلف شکل اختیار کر سکتی ہے۔ مادہ اشیا میں تغیر و تبدیلی کا اصول ہے، مختلف صورتیں اس پر وارد ہوتی رہتی ہیں۔ تغیر و حقیقت کسی چیز کی بالعودہ ماہیت کا فعلی شکل میں گننے ہی کا نام ہے۔

روح

روح ارسطو کے نزدیک وہ چیز ہے جو جاندار اشیا کو دوسرے سے جدا کرتی ہے۔ زندگی درحقیقت خود حرکت کرنے کا نام ہے جس سے اس میں تبدیلی اور ارتقا پیدا ہوتا رہتا ہے۔ لیکن حرکت کے لئے جیسا کہ اس سے پہلے ذکر ہو چکا ہے دو اجزاء کی ضرورت ہے وہ جزو جو کسی دوسرے کو حرکت میں لائے اور وہ جزو جو خود حرکت میں آئے یعنی صورت دار مادہ۔ اگر کوئی شے خود بخود حرکت پذیر ہو تو اس کے معنی یہ ہوتے کہ اسی میں یہ دونوں جزا

صورت اور مادہ موجود ہیں۔ جاندار اشیاء کی حالت میں مادہ کی شکل جسم ہے اور صورت کی روح جو حرکت کی علت ہے اور جو جسم سے علیحدہ اور آزاد وجود رکھتی ہے۔ چونکہ عام طور پر صورت سے مراد علل فاعلی اور غائی ہے اس لئے روح بھی جسم کے لئے بطور غایت و مقصد ہے اور اسی لئے ارسطو نے روح کے لئے قوت (potentiality) کی اصطلاح استعمال کی۔ قوت کے دو مفہوم ہیں ایک فعل کی طاقت اور دوسرے خود فعل۔ جب ارسطو روح کے لئے یہ اصطلاح استعمال کرتا ہے تو اس سے اس کی مراد اس کی قوت عمل و فعل ہے۔

زندگی مختلف شکلوں میں ارتقاء پذیر ہوتی ہوئی آخر کار انسان کی شکل میں ظاہر ہوتی ہے اور ارسطو کے نزدیک یہ عمل ارتقاء کی آخری شکل ہے جسم کے اعتبار سے وہ دیگر حیوانات میں شامل ہے لیکن اس کے باوجود اس کے جسم کی ساخت میں چند ایسی خصوصیات پائی جاتی ہیں جن کی بنا پر انسان محض اپنے جسم کے لحاظ سے بھی دوسرے حیوانات سے متمیز اور ممتاز نظر آتا ہے۔ ارسطو کا خیال ہے کہ دائیں اور بائیں اطراف کی تمیز بھی پورے طور پر صرف انسان کو حاصل ہے جسمانی طور پر وہ مکمل ترین اور بہترین حیوان ہے اور چونکہ ہر چھوٹی مخلوق اپنے سے بہتر کے لئے پیدا ہوئی اس لئے سب مخلوق انسان کے لئے بنائی گئی ہے۔

لیکن یہ تکمیل و شرف درحقیقت جسم کے باعث نہیں بلکہ روح کی وجہ سے ہے۔ اس کی جسمانی خوبی کا حقیقی باعث بھی یہی ہے کہ وہ ایک بلند ترین روح کا قالب اور ذریعہ عمل ہے۔ دوسرے حیوانوں میں محض قوت تنذیہ اور قوت حواس موجود ہے لیکن انسان میں ان دونوں قوتوں کے علاوہ قوت عقل بھی پائی جاتی ہے نفس یا عقل انسان کی خصوصی صفت ہے۔

روح اور جسم دو مختلف جوہر نہیں بلکہ ایک ہی جوہر کے دو متمیز و متقابل اظہار کی

اجزاء میں ایک حیثیت سے جسم اور روح قابلِ ملحدگی ہیں کیونکہ وہ مادہ جو کسی روح کے ساتھ مل کر ایک زندہ چیز کی شکل اختیار کرتا ہے اس اتحد سے پہلے موجود تھا اور بعد میں بھی قائم رہے گا۔ صورت اور مادے کی ملحدگی ممکن نہیں لیکن ایک خاص صورت کسی خاص مادے سے ملحدہ رہ سکتی ہے۔ ہر صورت کے لئے ایک قسم کے مناسب مادے کی ضرورت ہے اور اس خاص مادے کے علاوہ کسی جگہ میں صورت پذیر نہیں ہو سکتی کہ انسانی جسم روح کا اوزار ہے اور اسی کے ذریعے روح اپنا وظیفہ حیات ادا کر سکتی ہے کسی اور جسم میں جس کی ہیئت انسانی جسم کی سی نہ ہو یہ روح اپنا کام سر انجام نہیں دے سکتی۔ قدرت نے اپنی کمال حکمت سے ہر انسان کو اس کی روح کے تقاضوں کے مطابق جسم دیا ہے۔ قدیم فلاسفہ طبیعیین روح کو مادے کی وساطت سے سمجھنے کی کوشش کرتے تھے لیکن ارسطو نے اس ترتیب کو بدل ڈالا۔ اس کے نزدیک روح ایک اعلیٰ درجہ حقیقت ہے جس کا مدعا مقصد اس کی ذات کے اندر مضمر ہے، اس کی ماہیت کو سمجھنے کے لئے جسم کا سہارا لینا ایک غلط طریقہ کار ہو گا، کیونکہ جسم تو روح کا ایک گیس ہے۔ انکسائوٹس کا کہنا تھا کہ انسان سب سے زیادہ معقول اور عقلیت پسند حیوان ہے چونکہ اس کو قدرت کی طرف سے ہاتھ و دیت کئے گئے ہیں۔ لیکن ارسطو کے نزدیک یہ دلیل بالکل غلط ہے۔ اس کے خیال میں انسان کی عقلیت ہاتھوں کے وجود پر منحصر نہیں بلکہ اس کے ہاتھ اس کی فطری عقلیت کے لئے آلات کے طور پر اسے حاصل ہوئے ہیں کیونکہ اوزار کام کی نوعیت کے مطابق ہونے چاہئیں نہ کہ کام اوزاروں کے مطابق۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ نتائج کے لحاظ سے اوزار کی ماہیت اور خصوصی شکل و صورت کی اہمیت سے انکار نہیں کیا جاسکتا تاہم مختلف اوزاروں میں سے کسی ایک کے انتخاب کا انحصار غایت و مدعا پر ہی منحصر ہے۔ اس نظریے کی بنا پر ارسطو کے نزدیک مصالح لاکھوں امکان نہیں۔ انسانی روح کا کسی

حیوان کے جسم میں داخل ہونا بالکل مضحکہ خیز بات ہوگی کیونکہ انسانی روح کے لئے اپنے صحیح مقاصد کے پیش نظر صرف انسانی جسم ہی مناسب اور سزاوار ہے، کوئی حیوانی جسم اس کے لئے سازگار نہیں۔

جسم اور روح کا ربط اسطو کے نزدیک ناقابلِ تفسیح ہے اور اس لئے موت کے بعد روح کی بقا کا کوئی سوال پیدا نہیں ہوتا۔ جسم کے تباہ ہونے کے ساتھ روح کا وجود کا عدم ہو جاتا ہے۔ لیکن یہاں اسطو کی منطق پر افلاطونی فلسفہ حیات کا اثر اتنا نمایاں نظر آتا ہے کہ اس نے حیات بعد الموت کے تصور کو اپنے نظام فلسفہ میں جگہ دینے کے لئے روح یا عقل کے دو حصے قرار دئے۔ ایک عقل فعال اور ایک عقل انفعالی عقل انفعالی سے مراد انسان کی وہ روح ہے جو جسم سے وابستہ ہے، جسم کے پیدا ہونے کے ساتھ پیدا ہوتی اور اس کے فنا ہونے پر فنا ہوتی ہے۔ لیکن عقل فعال اپنے محسوسات و مدركات کی خالق ہے اسی طرح جس طرح روشنی ان رنگوں کو پیدا کرتی ہے جن کو ہم اس کی مدد سے دیکھتے ہیں۔ یہ عقل فعال اسطو کے الفاظ میں مادہ سے علیحدہ اپنا وجود رکھتی ہے، وہ مادہ کے ساتھ مل کر رہتے ہوئے بھی اس سے کم آمیز ہے، اس کی خصوصی صفت قوتِ عمل ہے، وہ مادے سے علو رکھ کر ہی اپنا صحیح مقصد حاصل کر پاتی ہے۔ یہی ہمیشہ رہنے والی، ناقابلِ فنا اور ازلی و ابدی ہے۔

اسطو کی اس پیش کردہ تقسیم کے متعلق اسطو کے قدیم شارحین میں کافی اختلاف رہا ہے۔ اسکندر افروڈیسی کا خیال تھا کہ عقل فعال ہی خدا ہے اور سب انسانوں میں مشترک طور پر پائی جاتی ہے۔ اس تعبیر کے لئے اسطو کے ہاں گنجائش تو موجود تھی لیکن اس کے باوجود اسطو کے چند بنیادی تصورات کے خلاف ہونے کی وجہ سے اکثر لوگوں کے دلوں میں اس تعبیر کے متعلق شکوک و شبہات موجود رہے۔

اور محال اس کا صحیح فیصلہ نہ ہو سکا۔ لیکن عقل فعال کو تسلیم کرنے سے ارسطو کے ہاں حیات بعد الموت کا امکان نظر آنے لگا اگر اس میں وہ شدت موجود نہ تھی جو افلاطون کے ہاں پائی جاتی ہے۔

ارسطو نے اپنے فکر کی ابتدائی زندگی میں بہت حد تک افلاطون کے خیالات کی پیروی کی۔ وہ نہ صرف روح کی بقا کا مقرر تھا بلکہ اس نے افلاطون کے اس خیال سے بھی اتفاق کیا کہ یہ روح انسان کی پیدائش سے پہلے کسی عالم بالا میں موجود تھی۔ لیکن بعد میں ان تصورات سے رجوع کر لیا۔ اس کا خیال تھا کہ جسم اور روح بنیادی طور پر ایک ہیں، اور روح کے لئے بدن کا ہونا ناگزیر ہے جس کے بغیر وہ اپنا کام نہیں کر سکتی، تو اس کے بعد اس کے خیال میں موت کے بعد روح کا کسی عالم بالا میں جا کر زندگی گزارنا دلچسپ افسانے سے زیادہ نہ تھا۔ اس نے پیدائش سے پہلے اور موت کے بعد روح کے آزاد اور مستقل وجود سے مطلق انکار کر دیا۔ چونکہ روح کا وجود اور فعل مکمل طور پر جسم پر منحصر ہیں اس لئے وہ جسم کے ساتھ ہی پیدا ہوتی اور مرتی ہے۔ صرف غیر مادی نفس ہی جسم کی مادی قیود سے بالا رہ سکتا ہے اور وہ عقل فعال ہے۔ لیکن یہ عقل فعال کلی اور عمومی ہے انفرادی نہیں اور اس کی بنا پر کسی انسان کی انفرادی شخصیت کا انحصار نہیں ہو سکتا۔ شخصی اور انفرادی اعمال کا تعلق عقل فعال سے نہیں بلکہ روح کے دوسرے حصوں سے ہے جو بدن کی موت سے فنا ہو جاتے ہیں۔ اگر عقل فعال جسم سے متمیز اور علیحدہ ہے تو لازماً محبت و نفرت، حافظہ و عقل وغیرہ صفات سے وہ مادی قرار دی جائے گی، ماس میں نہ خوشی و نہ غم کا احساس ہو گا نہ انا کا اور خواہش کا۔ اگر یہ عقل فعال جو انسان کی انفرادی اور شخصی زندگی کے ساتھ کوئی گہرا ربط نہیں رکھتی اور نہ اس کی تعمیر میں کوئی حصہ لیتی ہے چونکہ وہ خارج سے اس میں داخل ہوتی ہے اور اس کی زندگی سے بلا تعلق رہ کر کچھ عرصے کے بعد جسم سے علیحدہ

ہو جاتی ہے۔ تو اس حالت میں شخصی بقا کا تصور ممکن نہیں۔ جو چیز باقی رہتی ہے یعنی عقل فعال اسے ہم کسی فرد کی بقا نہیں کہہ سکتے کیونکہ وہ انفرادی اور شخصی نہیں بلکہ کلی اور عمومی ہے۔ انسان کی زندگی میں عقل انفعالی اور عقل فعال میں کوئی ہم آہنگی نہیں اور نہ کوئی ربط ہے۔ ایک خاص مقصد کو حاصل کرنے کے لئے اسطوئے اسے اپنے نظام فکر میں داخل کر لیا۔

ارسطو کا فلسفہ مذہب

سقراط نے کائنات کی تشریح کے لئے طبیعیاتی طریقہ کار کو ترک کر کے فائیتی راستہ اختیار کیا تھا۔ اس کا خیال تھا کہ انسانی زندگی کے مسائل کے صحیح حل کے لئے طبیعیاتی راستہ زیادہ کارآمد نہیں۔ افلاطون کا نظریہ حیات بھی اسی اصول کی پیروی میں قائم ہوا تھا لیکن ارسطو نے اپنے نظام فکر کی بنیاد فائیتی طریقہ کار کی بجائے طبیعی طریقے پر رکھی اور اس طرح اس کے نزدیک مذہب اور دین کی حیثیت انسانی زندگی میں محض شامی اور غیر ضروری سی ہو کر رہ گئی۔ اس لئے کائنات کی توجیہ کرتے ہوئے کسی کبار اس طرف بھی اشارہ کیا کہ یہ سب خدا کی حکمت و دانائی کا نتیجہ ہے لیکن چونکہ اس سے کائنات کی علمی تشریح نہیں ہوتی اس نے اس لئے انفرادی اور جزوی واقعات کی تشریح کرنے کے لئے کسی افلاطون کی طرح حکمت ازلی کی طرف اشارہ نہیں کیا۔ سقراط اور افلاطون دونوں کے ہاں خدا کی مصلحت اور حکمت کی وسیع کار فرمائیاں نظر آتی ہیں۔ وہ ہر جگہ اور ہر موقع پر معمولی سے معمولی واقعہ میں ایک مقصد اور غایت کو پہاں دیکھتے ہیں، ان کی نگاہ میں سورج اور چاند، زمین و آسمان، انسان و حیوان سبھی بڑا استثنائاً اس قادر و مطلق کی وسیع نظری رحمت، عدل، خیر و خوبی کے مظاہر ہیں لیکن ارسطو کے ہاں یہ کائنات محض طبیعی قوانین کی اندھی پابندی پر مجبور ہے وہ مسلسل اپنے طبیعی مشاغل میں منہمک ہے جس میں کسی حکمت و مشیت کا وجود نہیں اور

اگر ہو بھی تو وہ انسان کے احاطہ علم سے باہر ہے اور صحیح سائنٹیفک طریقہ کار کے لحاظ سے محض غیر ضروری۔

ارسطو نے خدا کے وجود کو ثابت کرنے کے لئے حرکت کے اصول سے مدد لی۔ اس کائنات میں اس کے نزدیک تین مختلف چیزیں ہیں۔ پہلا وہ جزو جو حرکت کرتا ہے لیکن دوسروں میں حرکت پیدا کرنے کا موجب نہیں ہوتا یعنی مادہ۔ دوسرا وہ جزو جو خود بھی حرکت میں ہے اور دوسروں میں حرکت پیدا کرنے کا باعث بھی ہوتا ہے یعنی خارجی فطرت۔ تیسرا وہ جزو جو دوسروں کو حرکت میں لائے لیکن خود حرکت سے بالا ہو یعنی خدا۔ وجود درجہ بدرجہ بے جان مادے سے ترقی کرتا ہوا آخر کار خدا تک پہنچتا ہے۔ یہ خدا واحد بھی ہے اور ازلی بھی، اس میں کسی قسم کی تبدیلی کا امکان نہیں۔ ایک مکمل اور اکمل تئیں وجود جیسا کہ خدائے تعالیٰ کا ہے اس میں کسی قسم کی کمی کا پایا جانا محالات میں سے ہے اور تبدیلی اور حرکت کا ہونا اسی کمی کی طرف دلائل کرتا ہے۔ اس بنا پر ارسطو کے نزدیک خدا کا وجود ہر قسم کی حرکت اور تبدیلی سے ماوراء ہے۔ قوانین فطرت کی یکسانیت اسی کے باعث ہے چونکہ وہ مادی اجزائے پاک ہے اس لئے اسے فنا نہیں، اس کی ہر چیز بالفعل ہے، بالقوہ کی اس میں گنجائش نہیں، وہ مکان و زمان، قیود و حدود سب سے بالا ہے، وہ حقیقت مطلقہ اور قوت خالصہ ہے۔ اس کی ذات کے لئے ایک ہی کام ہے اور وہ ہے مسلسل ان تھک و مشاہدہ۔ عام طور پر فکر و مشاہدہ کے لئے دو چیزوں کا ہونا ضروری ہے، مشاہدہ کرنے والا اور مشاہدہ کی جاننے والی چیز معروض و موضوع کی دوئی ہر انسانی فکر کیلئے لازم ہے لیکن خدا کے معاملہ میں دوئی کا وجود ممکن نہیں۔ چونکہ وہ تمام اشیاء اور تمام کائنات کا مقصد اعلیٰ اور آخر ہے اس لئے کوئی چیز اس کے معاملہ میں اس سے ملحدہ تصور میں نہیں آسکتی۔ اس لئے خدا کے فکر کا متاثر مرکز

اس کی اپنی ذات اقدس وبالاہی ہے۔ چنانچہ ارسطو کے الفاظ میں خدا فکّر فکر ہے، اس کے ہاں موضوع اور معروض ایک ہی ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ کیا ارسطو کا خدا فکر و شعور کے علاوہ ارادہ و عمل سے بھی آراستہ ہے یا نہیں۔ ارسطو کا خیال ہے کہ ارادے اور عمل کا اس کے ہاں کوئی گزر نہیں کیونکہ اس کے نزدیک ارادہ اور عمل دو نو صفات خدا کی ذات سے بعید ہیں۔ عمل اور ارادے کی ضرورت اس وقت ہوتی ہے جب کسی چیز کی کمی محسوس ہو اور خدا کی ذات میں یہ نقص نہیں۔ لیکن اس کے باوجود عمل اور ارادے کی کمی سے خدا کی ذات اور انفرادیت میں کمی ضرور پیدا ہوتی ہے، وہ محض ایک مجرد اصول کی حیثیت سے قائم تو رہتا ہے لیکن ایک ذات و شخصیت کے لحاظ سے ایسا خدا خدا نہیں کہلا سکتا۔ ایسا خدا محض وحدت و جمہوری اور غیر شخصی اصول تو ہو سکتا ہے مذہبی حیثیت میں اسے خدا کہنا بالکل الفاظ کا غلط استعمال ہو گا۔

سقراط اور افلاطون کے ہاں خدا کا تصور بالکل شخصی تھا اور اسی بنا پر ان کے نظام فکر میں دین و مذہب کے لئے کافی گنجائش تھی لیکن ارسطو کا تصور خدا چونکہ شخصی نہیں اس لئے اس کی بنا پر کسی مذہبی فکر کی تعمیر بہت مشکل ہے۔ ارسطو کے ہاں بھی خدا کی حکمت و صحت و دانائی کے ارشادات ضرور ملتے ہیں، اس کا خیال ہے کہ کائنات کی ترتیب و ہم آہنگی اور طبعی قوانین کی یکسانیت اس بات کی طرف دلالت کرتی ہے کہ خدا حکمت و دانائی کا مجسمہ ہے، وہ انسانوں کی بھلائی اور پیروی کا خاص خیال رکھتا ہے اور خاص طور پر ان پر اس کی نگاہ کرم رہتی ہے جو اپنی زندگی عقل و بصیرت کی روشنی میں بسر کرتے ہیں۔ لیکن اس کے باوجود اس کا خیال ہے کہ یہ خدائی حکمت اور قوانین فطرت ایک ہی حقیقت کے دو مختلف نام ہیں۔ اس طرح ارسطو

کے نظام فکر میں حیات بعد الموت کا تصور اور خدائی مشیت کا انسانی زندگی میں بلا واسطہ اثر انداز ہونا دونوں ختم ہو گئے۔ خدا اس دنیا سے دور ہوا اور بے تعلق اپنے ازلہ فکر میں گم ہے وہ انسان کے لئے قابلِ تحریک و عظمت ہے اور وہی تمام مقاصد و عزائم کی منزلِ آخر ہے۔ اسی سے محبت کرنا اور اس کی صفات کا علم حاصل کرنا انسانیت کا بلند ترین مقصد ہونا چاہئے۔ لیکن کیا اس محبت کے جواب میں خدا بھی انسانوں سے محبت کر لے گا؟ ارسطو کے نزدیک کتاب الاخلاق حصہ ۸ باب ۵۸۶ (اب انسانوں کے درمیان تو دوستی ہو سکتی ہے لیکن انسان اور خدا کے درمیان یہ دوستی ممکن نہیں کیونکہ خدا انسانوں سے بہت دور و زار اور اوہ ہے کائنات ویسے ہی ازلی ہے جیسے خدا اور اس کی تخلیق اس کے ہاتھوں نہیں ہوئی کیونکہ اس کے ساتھ اگر کوئی کام منسوب کیا جاسکتا ہے تو وہ محض تفکر ہے، تخلیق اور ارادہ اور عمل کا اس کے پاس کوئی گزر نہیں۔

ان حالات میں ارسطو کے لئے دین اور مذہب کی انسانی زندگی میں کوئی اہمیت حاصل نہ تھی۔ اس کے نزدیک عوام کے لئے مروجہ مذہب کی ضرورت تو تھی، کیونکہ اس کے بغیر ان کی اخلاقی اور سیاسی زندگی صحیح بنی پر نہیں چلی سکتی لیکن جس طرح افلاطون اور اس سے پہلے سقراط نے کوشش کی تھی کہ مروجہ دینی عقائد و اعمال میں اصلاح ہو سکے ویسی کوشش ارسطو کے ہاں بالکل نظر نہیں آتی۔ اس کا خیال تھا کہ جس طرح مادی دنیا اپنے ایک میکانیکی اصول کے مطابق ایک سنگے بندے راستے پر گھامزن ہے اسی طرح انسان بھی چند اصولوں کے مطابق اس میں پیدا ہوا، ارتقا پاتا ہوا اس منزل تک پہنچا ہے لیکن یہ ارتقا ایک خطِ مستقیم پر نہیں ہوا، اس میں بے شمار نشیب و فراز پیدا ہوتے رہے۔ بلند تمدنی منازل تک پہنچنے کے بعد وہ یکایک پھر ابتدائی وحشیانہ حالت کی طرف لوٹ آتا رہا اور اس طرح کبھی اس نے ترقی کی طرف قدم بڑھایا اور کبھی تنزل کی طرف۔ ارسطو کے خیال میں انسانی تاریخ ایک طرح کی دوری

حرکت ہے جس میں کوئی چیز نئی ظہور پذیر نہیں ہوتی بلکہ پُرانے اور قدیم حقائق اور تجربات سے بار بار انسان کو دوچار ہونا پڑتا ہے۔ اگر آج سے دو ہزار پہلے انسانوں نے ایک خاص بلندی کا تمدن پیدا کیا تو کچھ عرصے کے زوال کے بعد پھر وہی حالت عود کر آتی ہے اور اس طرح صدیوں تک یہی دائمی چکر تو یہی چلتا رہے گا۔ یہ وہی دور دوری حرکت ہر قسم کے ارتقاء اور تخلیق کا راستہ بند کر دیتی ہے۔ اگر کسی دور میں انسان سمجھتا ہے کہ اس نے چند جدید تصورات و خیالات و عقائد کو دریافت کیا تو یہ اس کی غلط فہمی ہے۔ جس چیز کو وہ جدید سمجھتا ہے وہ تو تاریخ کے اوراق کے گٹھنے سے معلوم ہوگا قدیم زمانے میں دریافت ہو چکی تھی۔ وہ اگر جدید ہے تو صرف اس معنی میں کہ اس دور میں پہلی دفعہ لوگوں کو اس سے آشنا ہونے کا موقع ملا ورنہ وہ ویسی ہی قدیم ہے جتنا کہ خود انسان یا یہ زمین و آسمان۔

لیکن اس دوری حرکت پر ایمان لانے کے باوجود اسطو کا خیال ہے کہ انسان کی تخلیقی اور تعمیری صلاحیتیں اپنا اثر دکھائے بغیر نہیں رہتیں۔ ہر دور میں انسان نے جن ازلی اور ابدی حقیقتوں کو پایا ہے وہ ایک زمانے کے بعد دوسرے زمانے میں اور ایک نسل و قوم کے بعد دوسری نسل اور قوم میں صرف منتقل ہوتی رہتی ہیں بلکہ ان میں اضافہ بھی ہوتا رہتا ہے اور انہی بنیادی حقائق پر مذہب و دین کا دار و مدار ہے اگرچہ مروجہ زمانہ سے ان کی ظاہری شکل اور خارجی مظہر میں تبدیلی پیدا ہوتی رہی۔ انسانی فطرت مادے اور حواس سے ماوراء حقائق تک آسانی سے نہیں پہنچ سکتی اس لئے ان کو مادی اور حسی لباس میں پیش کر کے اساطیر و مجربات کا ایک طغیہ تیار کر لیتی ہے جو عوام کے جذبات کی تسکین کے لئے تو کافی ہوتا ہے اگرچہ اونچے درجے کے عقلیت پسند لوگ اسے کلیتہً پسند نہیں کر سکتے۔ ہر صداقت جب مادی لباس میں جلوہ گر ہوتی ہے تو اس کی پاکیزگی اور سادگی میں فرق آ جاتا ہے۔ کمتر درجے کے لوگوں کے لئے اس کے

سوا چارہ نہیں اور حکماء کے لئے ان خارجی پردوں کی ضرورت نہیں۔ اس کا خیال تھا کہ مروجہ مذہب کی مثیلی کہانیاں اور عجیب و غریب قصے عوام کی ذہنی اور قلبی تسکین کے لئے تیار کئے گئے تھے اور اسی وجہ سے ان کا قائم رہنا بھی ضروری ہے اگرچہ باطل کی آمیزش موجود ہے۔ اس کی اپنی عملی زندگی اس بات کی کافی شہادت ہے کہ اس نے کبھی بھی مروجہ رسوم و عقائد سے علانیہ بریت کا اظہار نہیں کیا بلکہ ان پر عمل پیرا ہوتا رہا۔ افلاطون کے ہاں جو اصلاح و تجدید کا جذبہ ملا ہے وہ ارسطو کے ہاں بالکل مفقود ہے۔

حکمت عملی

ارسطو کے ہاں حکمت کی عام طور پر دو قسمیں بیان کی جاتی ہیں نظری اور عملی۔ نظری حکمت کا کوئی خارجی مقصد نہیں ہوتا، اس کا حصول خود اپنا مقصد ہے لیکن اس کے برعکس حکمت عملی کا حصول کسی بیرونی مقصد کے لئے ہوتا ہے۔ اس میں انسان محض فکر و تدبیر تک محدود نہیں رہتا بلکہ اس کی عملی قوتیں بھی اپنا کام کرتی ہیں مثلاً کسی مہندس کا صرف یہ کام نہیں کہ کمرے میں بیٹھ کر ایک دریا پر پل باندھنے کے متعلق وہ مختلف ہندسی طریقوں کی مدد سے ایک نقشہ اور طریق تیار کرے بلکہ اس ساتھ ہی ساتھ اس دریا پر پل باندھنے کا عملی کام اس کی اصلی ذمہ داری ہے۔ اسی طرح انسانی معاشرہ کی بہتر تنظیم اور افراد کی اخلاقی اصلاح کے لئے ہمیں نہ صرف یہ جاننے کی ضرورت ہے کہ اچھے عمل کی نوعیت کیا ہے بلکہ عملاً لوگوں میں نیک اخلاق پیدا کرنے اور معاشرے میں عمدہ زندگی بسر کرنے کی ترغیب دینا اس سے کہیں زیادہ اہم ہے۔ حکمت عملی کا مقصد ارسطو کی نگاہ میں یہی ہے کہ انسانی مقاصد کے حصول کے لئے مناسب قوانین بنائے جائیں۔ بعض مقاصد بعض دوسرے مقاصد کے حصول کا ذریعہ ہوتے ہیں۔ مثلاً ایک کارخانہ دار جو اسلحہ تیار کرتا ہے اس کا مقصد اسلحہ بنا کر پورا ہونا ہے لیکن ایک فوجی کے لئے اسلحہ کی فراہمی محض ایک ذریعہ ہے جس سے

وہ اپنا مقصد یعنی جنگ میں کامیابی حاصل کرتا ہے۔ مگر مملکت کے سربراہ کے لئے جنگ میں کامیابی بھی آخری مقصد نہیں بلکہ محض ایک ذریعہ ہے۔ اسلحہ سازی کے کارخانے کا مالک اپنے اسلحہ جات کی تیاری کے لئے فوجی کماندار کے زیر ہدایت کام کرتا ہے، اور وہی اسلحہ تیار کرتا ہے جس کی ضرورت فوجی افسر محسوس کرے۔ اسی طرح فوجی کماندار اپنی ضروریات اور تجاویز و مذاہیر کے لئے مملکت کے سربراہ کے زیر ہدایت کام کرتا ہے کیونکہ آخری فیصلہ اسی کا ہے۔ یعنی ہر وہ فن جو کسی دوسرے فن کے ماتحت ہو اس کے کمتر درجے میں شمار ہوگا۔ اس ترتیب و نظام کی رُو سے اسلحہ کی نگاہ میں تدبیر ملکی کا فن تمام دوسرے فنوں سے اعلیٰ ترین ہے کیونکہ یہ کام مدبر کل ہے کہ وہ تمام دوسرے اداروں اور انسانوں سے مملکت کی فلاح و بہبودی کے مقصد کی خاطر ان کے حسب حال کام لے۔ ان مختلف ذرائع میں سے جو مدبر استعمال کرتا ہے ایک ذریعہ یہ بھی ہے کہ وہ تعلیم و تعلم کے ذریعے لوگوں میں ایک خاص قسم کا ذہنی اور اخلاقی میلان پیدا کرے اور ان کی سیرت کو ایک خاص سانچے میں ڈھالے۔ اس ترتیب کی رُو اخلاقیات کو یا سیاست یا تدبیر ملکی کا ایک مخصوص حصہ ہے اور اس کا مقصد یہ تعین کرتا ہے کہ انسانوں کے لئے کونسی صفات ضروری ہیں۔

ارسطو نے انفرادی اخلاق کی طرف کبھی توجہ نہیں دی کیونکہ اس کے نزدیک معاشرے کے بغیر ایک فرد کا وجود عدم کے برابر ہے۔ انسان کی تمام خصوصیات اور نفسیاتی رجحانات محض معاشرے کے ایک فرد ہونے کی حیثیت سے ہیں، ان کا علاوہ کوئی وجود نہیں۔ اس کے سدھنے یہ سوال نہ تھا کہ انفرادی خیر کیا ہے، اس کا مقصد اس کی بجائے یہ متعین کرنا تھا کہ ایک فرد کے لئے انسانی معاشرے میں بہترین زندگی کیا ہو سکتی ہے اور کیا ہونی چاہئے۔ افلاطون اور ارسطو اس میں متفق ہیں کہ بہترین زندگی سادگی کی زندگی ہے لیکن

لہذا یونانی نظریہ استعمال ہوتا ہے اس کے مفہوم کا صحیح تفسیر ممکن نہیں بہت مشکل ہے۔ علم طو پر اس کا ترجمہ راستہ و غلطی، ماسدات کا گناہ ہے۔

اب سوال یہ ہے کہ سعادت کی زندگی کون سی ہوگی؟ افلاطون نے ایسی زندگی کیلئے تین شرائط عائد کی ہیں۔ اول وہ بذاتِ خود قابلِ اختیار و پسندیدہ ہو۔ دوم اس میں بذاتِ اتنی قابلیت ہو کہ ہمیں تسکین دے سکے۔ تیسرے وہ ایسی زندگی ہو جس کو ایک حکیم و دانائے آدمی دوسری ہر قسم کی زندگی کے مقابلے پر قابلِ ترجیح سمجھے۔ ان اصولوں کی روشنی میں حقیقی سعادت نہ عورت میں ہے اور نہ دولت کے حصول میں۔ تو ہم سعادت کیا ہے؟ ارسطو کا خیال ہے کہ سعادت کی زندگی کا مطلب کسی خاص چیز یا چیزوں کا حصول نہیں بلکہ وہ ایک عمل کی حالت ہے۔ کھیلوں میں حصہ لینے والے کے لئے خوبصورت، سطح اور مضبوط ہونا کافی نہیں بلکہ اس میں کامیابی کا دار و مدار کوشش و حرکت مسلسل جم و جہد و قوت ارادی پر ہے۔ اچھی زندگی سے مراد یہ نہیں کہ کوئی آدمی دولت کے ڈھیر پر قابض ہو بیٹھے، چند آدمیوں پر اپنی لیڈری کا سکہ چلے وغیرہ وغیرہ بلکہ اس عمل پر موقوف ہے جس کی بناء پر ہم انسان کو انسان کہہ سکتے ہیں۔ اس طرح ارسطو نے افلاطونی معیار کو سامنے لاکر سعادت کے مسئلے کو حل کرنے کی کوشش کی۔ آخر وہ کون سی صفات و اعمال ہیں جن کو انسانوں کے ساتھ خصوصیت ہے؟ مادی چیزوں کے معاملے میں اس قسم کے سوال کا جواب آسانی سے دیا جاسکتا ہے۔ انسانی کام مقصد یہ ہے کہ اس سے خاص قسم کی موسیقی پیدا کی جائے، چمکڑے کا کام یہ ہے کہ سوار یوں یا بوجھ کو آسانی سے ایک جگہ سے دوسری جگہ منتقل کیا جاسکے۔ انسانی جسم کے مختلف اعضاء کے متعلق بھی اس سوال کا جواب آسانی سے مل جاتا ہے۔ آئینہ کا خصوصی کام دیکھنا اور کان کا سننا ہے وغیرہ لیکن انسان کے متعلق اس سوال کا صحیح جواب مشکل معلوم ہوتا ہے۔ نشو و ارتقاء اور افزائشِ نسل کا کام انسانوں اور نباتات میں مشترک ہے، اس و تجربات کا سلسلہ حیوانوں میں بھی پایا جاتا ہے۔ لیکن ان سب سے اوپر انسانوں میں ایک مخصوص صفت پائی جاتی ہے جسے ارسطو اپنے رسالہ النفس میں ان الفاظ میں ذکر کرتا ہے کہ وہ قوت جس کی مدد سے انسان چند مقامات متعین کرتا ہے اور

پھر ان کے حصول کے لئے باقاعدہ تجاویز سوچنا اور ان پر عمل کرنا ہے۔ یہی قوتِ عقل ہے جو ارسطو کے نزدیک انسان کی خصوصی صفت ہے اور جب اس کے مطابق عمل کیا جائے تو یہ عمل ہی فضیلت ہے۔ پس انسان کی سعادت اسی عملِ فضیلت میں ہے اور اگر فضائل بہت سے ہوں تو ان میں سے سب سے افضل ترین میں عقل انسان میں خدائی کا پرتو ہے اور یہی اس کی خصوصی صفت۔ خالص عقلی تقاضوں کے مطابق عمل اس کی فطرت کے عین مطابق ہے اور اسی سے اسے بے لوث اور خالص سکون حاصل ہو سکتا ہے اور اسی کے بل بوتے پر وہ انسانی قیود و جسمانی حدود سے ماوراء ہو کر روحانیت اور زندگی بخش خدائی صفات سے متصف ہو جاتا ہے۔ اس خالص عقلی عمل کے بعد اخلاقی عمل کا درجہ ہے جس سے انسانی زندگی کی فلاح و بہبودی مترتب ہوتی ہے۔ لیکن ان بلندو بالا مقاصد کے ساتھ ساتھ بلکے اور نیچے درجے کی چیزیں بھی اس سعادت کی زندگی میں شامل ہیں چونکہ ایک بلند و اعلیٰ زندگی ان تمام مختلف احوال کے بغیر صحیح مضمون میں مکمل نہیں کہلا سکتی بعض عارضی خوشی ناکافی ہے اور نہ بچے صحیح راحت سے آشنا ہو سکتے ہیں۔ اس کے لئے ایک خاص عمر اور خاص قسم کی زندگی درکار ہے۔ پھر سعادت کی زندگی کے لئے محض عقل و فہم، حکمت و دانائی کی بلندیوں کے علاوہ بعض خارجی اشیاء کا وجود ناگزیر ہے۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ صحیح سعادت مالی خوشحالی سے متمیز ہے۔ یہاں بہت سے اختلافات پیدا ہونے شروع ہوتے ہیں۔ اکثر لوگ تو لذت کے خواہش مند ہوتے ہیں۔ اس قسم کی زندگی ارسطو کے نزدیک محض حیلوں اور کترین درجے کے انسانوں کے لئے مخصوص ہے۔ اس سے کچھ بلند سطح کے انسان عزت یا دولت کے پیچھے بھاگتے ہیں۔ لیکن عزت ایک ایسی چیز ہے جو دوسرے کی طرف سے ملتی ہے، اس میں اپنی طرف سے کچھ نہیں ہوتا۔ حالانکہ ایک صحیح زندگی افلاطون کی نگاہ میں وہ ہوتی ہے جس میں اپنی ذاتی خوبی ہو۔ اسی طرح دولت محض ایک ذریعہ

ہے، مقصد نہیں۔ غربت، بیماری اور ناموافق حالات بعض دفعہ بلند کردار و نیک سیرت انسانوں کو عظیم الشان کارناموں کے سرانجام دینے میں مدد دیتے ہیں تاہم ارسطو کے نزدیک ایک صحیح سعادت کی زندگی کیلئے موافق حالات کا ہونا ضروری ہے۔ دولت قدرت اثر و رسوخ کے بغیر اس مادی دنیا میں کامیابی مشکل ہے۔ ایک اچھے خاندان میں پیدا ہونا خوبصورتی، صحت اور تندرست توانا بچوں اور اچھے دوستوں کا ہونا بھی ضروری ہیں۔ ارسطو کے نزدیک اگرچہ لذت پرستی کوئی قابل قدر چیز نہیں لیکن وہ انسانی مقصد قرار دی جاسکتی ہے تاہم سعادت کی زندگی کے لئے یہ بھی کسی حد تک ضروری ہے۔ لیکن ان تمام اعتراضات کے باوجود ارسطو کا نظریہ اس معاملے میں بالکل وہی ہے جو افلاطون کا تھا کہ حقیقی سعادت روحانی اور اخلاقی زندگی اور اعمال میں مغرب ہے۔ مادی اور زارعی چیزوں کی اہمیت محض ثانوی ہے اور صرف اس حد تک کہ وہ اول الذکر حالات کے حصول میں مددگار ہوتی ہیں۔

فضائل کی تقسیم

ارسطو نے فضائل کی دو قسمیں کی ہیں، علمی اور اخلاقی۔ علمی فضائل کا تعلق خالص عقل سے ہے اور اخلاقی فضائل کا معاملہ انسان کی نفسانی خواہشات کو عقل کے تابع رکھنے سے ہے۔ اخلاقیات کا تعلق دوسری قسم کے فضائل سے ہے۔ عام طور پر تعلیم و تربیت کے ذریعے بچوں میں اخلاقی فضائل پیدا کرنے کی کوشش کی جاتی ہے اگرچہ عقلی طور پر اس کی اہمیت کو سمجھنے کی ابھی ان میں اہلیت نہیں ہوتی۔ اگر اس قسم کی تربیت بچوں کو نہ دی جائے تو ممکن ہے کہ بڑے ہو کر جب وہ اخلاقی مسائل کو سمجھنے لگ جائیں تب بھی ان کا میلان ان پر عمل پیرا ہونے کی طرف نہ ہو۔ اس لئے ارسطو کی نگاہ میں ان اخلاقی فضائل کی اہمیت بہت زیادہ ہے۔

یہ فضیلت کوئی قوت یا جذبہ نہیں بلکہ ایک قسم کا ذہنی رجحان ہے۔ جذبات

اپنی ذات میں نہ قابلِ تعریف ہیں نہ قابلِ ملامت، اچھے بُرے کی تمیز ان کے معاملہ میں ہمیشہ نہیں کی جاسکتی۔ وہ انسانی ارادے و اختیار سے بالا ہیں حالانکہ اخلاقی عمل اگر ارادی نہ ہو تو وہ اپنی اخلاقی اہمیت کھودیتا ہے۔ فضیلت کوئی جسمانی یا ذہنی قوت بھی نہیں کیونکہ قوت فطری اور ذہنی چیز ہوتی ہے اور فضیلت انسانی۔ کوئی عمل صحیح معنوں میں جسمی اخلاقی کہلا سکتا ہے جب وہ نہ صرف درست ہو بلکہ عامل کو شعوری طور پر اس کے درست ہونے کا احساس ہو اور وہ مختلف اعمال میں سے صرف ایک خاص عمل کو پوری سمجھ کے ساتھ اختیار کرے۔ کوئی عمل جس میں انسانی ارادہ اور مشیت شامل نہ ہو اس طور کے نزدیک اخلاقی نہیں کہلا سکتا۔ اسی طرح نیک و بد، اچائی اور بُرائی، حسن و قبح کا علم بھی بہت ضروری ہے لیکن سقراط کی طرح وہ نیکی اور علم کو مائل نہیں سمجھتا انسانی فطرت محض عقل ہی نہیں اس میں غیر عقل اور جذباتی اور جبلتی عنصر بھی موجود ہے۔ اکثر حالات میں ہوتا ہے کہ انسان یہ جانتے ہوئے بھی کہ جو راستہ وہ اختیار کر رہا ہے غلط ہے پھر بھی اسی کو اختیار کرتا ہے۔ وقتی طور پر جذبات کی شدت میں عقل کا صحیح راستہ سمجھائی نہیں دیتا اور اندھا دھند اسی راہ میں بہ جانا انسانی کمزوری ہے۔ علم صحیح کا ہونا اور بات ہے اور اس پر عملدرآمد کرنا بالکل مختلف۔ اخلاقی زندگی میں عقل کی بجائے ارادے کا حصہ زیادہ ہے لیکن نہ صرف عقل کافی ہے اور نہ فطری جذبات، ان دونوں کے ہم آہنگ ہونے پر سارا دار و مدار ہے یا یوں کہہ لیجئے کہ جب جبلتی رجحانات، جذبات و خواہشات پر عقل کا مکمل تسلط ہو جائے اور انسان ارادی طور پر اس برتری کو تسلیم کرے تو اخلاقی زندگی شروع ہوتی ہے جب تک انسان اپنے آپ کو صاحب اختیار محسوس نہ کرے اور قدم اٹھانے سے پہلے سوچ بچار کرنا اپنی عادت نہ بنائے تب تک اس سے کسی قسم کے اخلاقی تقاضوں کو پورا کرنے کی توقع نہیں کی جاسکتی۔ فضائل نہ فطری رجحان کا نتیجہ ہیں نہ محض تعلیم و تربیت سے پیدا ہوتے ہیں بلکہ ان کا صحیح منبج و مصدر مسلسل مشق ہے۔

علم بھی ہوا، ارادہ بھی ساتھ دے لیکن جب تک انسان اخلاقی فضائل میں استقلال و پابندی کا ثبوت نہیں دیتا اس وقت تک اس سے تعرض کا ہونا یقینی ہے۔ ضبط نفس، جرأت و دلیری، خدمتِ خلق جیسے فضائل کی خوبی سے شکل ہی سے کوئی آدمی منکر ہوگا اور بے شمار انسان ان کے مطابق اپنی زندگی ڈھالنے کی کوشش بھی کرتے ہیں لیکن حقیقتاً وہی شخص اس میں کامیاب ہوتا ہے جو تمام مصائب و مشکلات اور رکاوٹوں کے باوجود مسلسل ان پر کار بند رہے حتیٰ کہ آخر کار اس کی سیرت اتنی پختہ اور اس کا مزاج اتنا راسخ ہو جاتا ہے کہ اس سے ان فضائل کے خلاف کسی اقدام کی توقع ہی نہیں ہوتی۔

نظریۂ اعتدال

ارسطو کے نزدیک صحیح اخلاقی عمل کی نشانی یہ ہے کہ وہ افراط اور تفريط دونوں سے بچ کر اعتدال کی راہ اختیار کرے۔ اس سے واضح ہو جاتا ہے کہ وسط کا تصور دو مختلف اور متباہن صفات کے جوڑے اور تقسیم پر مبنی ہوگا۔ صحیح عمل وہ ہے جو دو متضاد خصوصیات سے بچ کر درمیانی راہ کے مطابق ہو۔ افلاطون کا نظریۂ عدالت بھی تقریباً اسی قسم کے تصور پر مبنی تھا۔ اس کے نزدیک عدالت کوئی انفرادی صفت نہ تھی بلکہ مختلف صفات کے باہم متوازن ہونے سے جو اخلاقی حالت پیدا ہوتی ہے اسی کو افلاطون عدالت کا نام دیتا ہے۔ افلاطون کے ہاں یہ اوسط تین صفات سے پیدا ہوتی ہے اور ارسطو کے ہاں صرف دو متضاد خصوصیتوں سے۔

اعتدال کا یہ اخلاقی نظریہ اس وقت کے یونانی طبی نظریۂ اعتدال پر مبنی تھا۔ جسمانی صحت کا دار و مدار ان مختلف اجزاء کے توازن پر ہے جن سے اس کی ساخت ہوئی ہے۔ خیال تھا کہ انسانی جسم چار مختلف اجزاء مرکب ہے جن کی خاصیتیں گرم و سرد، خشک و تر ہیں۔ جب ان چاروں صفات میں اعتدال و توازن موجود ہے تو انسان تندرست ہے۔ بیماری و حقیقت اس اعتدال و توازن کے بگڑنے کا نام ہے۔ اگر کھانے،

پہنچے، آرام کرنے یا ورزش وغیرہ کرنے میں بے اعتدالی ہوئی تو بیماری کا حملہ یقینی ہے جسمانی صحت کی طرح روحانی اور اخلاقی صحت کا دار و مدار بھی اخلاقی صفات میں اعتدال پیدا کرنے سے ہے۔ اگر ہم اپنے جذبات اور جبلت رجحانات کو مکمل آزادی دیدیں تو اس طرح اس سے اخلاقی نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہے جس طرح ان کو مکمل طور پر مردہ یا کھل دینے سے معلوم ہوتا ہے کہ ارسطو کا یہ نظریہ اعتدال ہیسانی اخلاق کے خلاف پُر زور احتجاج تھا۔ ایک طرف تو وہ گروہ ہے جس کے نزدیک نیک و بد، خیر و شر، اچھائی اور برائی کی تیز ہی ناروا ہے جذبات و جبلت تقاضوں کو من و عن پورا کرنا میں فطرت ہے۔ دوسری طرف وہ گروہ ہے جس کے نزدیک انسانی فطرت محض گناہوں کا پلندہ ہے، روح ایک بلند و بالا عالم سے نیچے اتر کر عالم مادی و جسمانی میں محبوس ہو گئی اور اس لئے اس کی نجات کا واحد ذریعہ و طریقہ یہی ہے کہ تمام اُن خواہشات و جذبات کو کھل ڈالا جائے جو جسمانی قید سے پیدا ہوتے ہیں۔ ان دو متضاد نظریوں کے درمیان ایک اعتدال کا راستہ ہے جو افراط و تفریط دونوں سے بچ کر چلتا ہے اور اسی میں انسان کی بھلائی ہے۔ قرآن نے مسلمانوں کے لئے ”امت وسطیٰ“ کے الفاظ استعمال کئے ہیں۔ اس سے یہی مراد ہے کہ افراط و تفریط سے بچ کر درمیانی اور فطری راستہ اختیار کرنا ہی بہترین طریقہ کار ہے۔ لیکن ارسطو کے نزدیک جب تک اعتدال کا راستہ اختیار کرنے کی عادت راسخ نہ ہو جائے تب تک بھلائی کی توقع نہیں ہو سکتی۔ ارسطو نے اخلاقی فضیلت کی تعریف یوں کی ہے: ”یہ انسانی روح کی وہ راسخ و پختہ حالت ہے جو ذاتی حالت کے مطابق اعتدال کا راستہ اختیار کرتی ہے اور جسے ایک مقرر قاعدے یا اصول کی روشنی میں ایک دانا آدمی پسند کرتا ہے“ اس تعریف میں کچھ باتیں وضاحت طلب ہیں۔ اول یہ قوت ارادی کا مکمل مظہر اور عادت ثانیہ کا نتیجہ ہوتا ہے۔ بعض اشخاص سے عادتاً چند خصوصیات و صفات ظہور پذیر ہوتی ہیں، ان کے خارجی اعمال چند قواعد و ضوابط کے مطابق نظر آتے ہیں لیکن اخلاقی روح اور غلوں کا جذبہ ان کے دامن معدوم ہوتا ہے۔ ایسے اعمال ارسطو کی نگاہ میں فضائل اخلاقی میں شمار

نہیں کئے جاسکتے۔ ظاہر و باطن کا ہم آہنگ ہونا ضروری ہے جب تک انسان کا قلب اور اس کے جوارح میں یکسانیت نہ پائی جائے تب تک اس کا کوئی عمل اخلاقی حیثیت سے قابلِ قدر نہیں۔ سیرت کی بلندی اور خوبی صرف یہ نہیں کہ انسان چوری اور دغا بازی سے رکار ہے بلکہ اس کے دل میں لالچ اور طمع کا بھی کوئی دخل نہ ہو۔ دوم یہ اعتدال کوئی ایسا مقررہ اور نگاہ بندھا اصول نہیں جو ہر شخص کے لئے ہر وقت راہنمائی کا کام کر سکے۔ ایک طبیب مختلف مریضوں کیلئے ان کی جسمانی حالت کے مطابق غذا اور دوا تجویز کرتا ہے اور کبھی ایک ہی مرض میں مبتلا مختلف مریضوں کے لئے غذا اور دوا اکیٹ اور کیفیت کے لحاظ سے مختلف ہوتی ہے۔ بالکل اسی طرح روحانی معاملے میں صحیح اعتدال اور اوسط کا تعین ہر شخص کے لئے مختلف ہوتا ہے اور جو چیز ایک کے لئے مناسب ہوتی ہو ممکن ہے دوسروں کے لئے وہ حد اعتدال سے متجاوز ہو۔ اس بنا پر کوئی قاعدہ کلیہ نہیں بنایا جاسکتا جو ہر شخص کے لئے بلا استثناء قابلِ عمل ہو۔ یہی وجہ ہے کہ ارسطو کے نزدیک سیرت کی پختگی اور اخلاق کی بلندی کے لئے عقل و فہم کی بہت زیادہ ضرورت ہے۔ وہ سقراط کی طرح نیکی اور علم کو مترادف تو نہیں مانتا لیکن اخلاقی زندگی کے لئے عقلی بصیرت اور علم کی گہرائی ناگزیر ہے۔

پروفیسر برنٹ نے اس معاملہ میں ایک بہت عمدہ مثال دی ہے۔ فرض کیجئے کہ ایک شخص سردیوں میں گرم پانی میں غسل کرنا چاہتا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ پانی کا درجہ حرارت کیا ہونا چاہئے۔ اس کے متعلق کوئی قطعی اور آخری فیصلہ کرنا مشکل ہے کیونکہ اس کا انحصار ہر روز کے خصوصی حالات، جسم کے وقتی تقاضوں اور صحت کی نوعیت پر ہے۔ ہر صحت مند شخص پانی کو چھونے سے محسوس کر لیتا ہے کہ اس کے لئے ایک خاص وقت میں کس قدر حرارت کی ضرورت ہے۔ آٹھ مقیاس حرارت کی ضرورت تو صرف بیمار کے لئے ہے، تندرست آدمی کا ذہن و جسم اتنا صاف ہوتا ہے کہ اسے کسی آٹھ کی احتیاج نہیں ہوتی۔ یہی حالت اخلاقی طور پر ایک تندرست آدمی کی ہے،

اسے کسی مقرر کردہ قواعد و ضوابط ٹٹولنے اور ظاہری الفاظ کی اندھا دھند پیروی کی ضرورت نہیں۔ اگر وہ عقل و فہم کا مالک ہے تو وہ آسانی سے اپنے لئے بہتر لائحہ عمل تجویز کر سکتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ارسطو نے ریاستی نظام میں ان حکماء اور قانون ساز افراد کو بلند درجہ دیا ہے جن کا کام یہ ہے کہ وہ عوام کے لئے مناسب ہدایات جاری کریں تاکہ ان کی روشنی میں وہ زندگی کے رشوار گزار راستوں پر آسانی سے گھمزن ہو سکیں۔

فضائل کی تقسیم و تشریح

سقراط کے خیال میں نیکی وغیرہ ایک اکائی ہے اور اخلاقی اعمال کے تمام مظاہر باوجود کثرت کے ایک ہی بنیاد کے مختلف فروغ ہیں۔ اگرچہ ارسطو کے نزدیک بھی مکمل نیکی اپنی ماہیت کے لحاظ سے ایک وحدت ہی شمار ہونی چاہئے اور اگر بصیرت و عقل موجود ہو تو تمام فضائل اسی بنیادی حکمت کی مختلف شاخیں قرار پائیں گی تاہم وہ سقراط کے خلاف نیکی کے مختلف مظاہر کو تسلیم کرتا ہے چونکہ ہر انسان اپنی فطری خصوصیات اور خارجی حالات کی بنا پر دوسرے انسانوں سے مختلف ہے۔ مرد و خرا یک نظام کے مساوی نہیں ہو سکتا اور نہ کسی بالغ انسان کا عمل و قوت راوی ایک نابالغ بچے جیسی ہو سکتی ہے۔ فضائل کی جو فہرست ارسطو نے پیش کی ہے ان میں کوئی منطقی ربط نہیں، یوں معلوم ہوتا ہے کہ اس نے اپنے نظریۂ اعتدال کو واضح کرنے کے لئے ان مختلف فضائل کو یکجا جمع کر دیا ہے۔ ان کی توضیح اس نے بعض دفعہ ایک قسم کے جذبے کے ماتحت کی ہے اور بعض دفعہ ایک خاص قسم کے عمل کے تحت۔ یہ فہرست حسب ذیل ہے:

تقریط	وسط	افراط	عمل	جذبہ
تہور	شجاعت	بردلی		خوف
بے حس	عفت	شہوت پرستی		اعتقاد

احساس لمس سے پیدا شدہ چندہ لذات
(ان لذتوں کے حصول کی خواہش ہے مکلف)

دولت خراج کرنا	اسراف	سخاوت	بخل
دولت حاصل کرنا	اوجھاپن	جاہ و جلال	کینگی
کثرت سے دولت خرچ کرنا	غرد	خودداری	عجز
کثرت سے عزت حاصل کرنے کی خواہش	اوالعز	بے نام	پست ہمتی
تھوڑی سی عزت حاصل کرنیکی خواہش	تند مزاجی	علم	خوشامد پسندی
غصہ	شیخی	صدق	پسندی
اپنے متعلق پر جوتا	مسخر اپن	بد لہ سنخی	گنوار پن
سباغی میل جول (دوسروں کو رات دنیا	چاپلوسی	دستانہ لطف و کم آزدگی	
شرم	شرمیلان	حیا	بے شرمی
دوسروں کی خوشی یا زندگی میں عموماً طور پر	حسد	جائز غصہ	بغض
بر قسمی پر رنجیدہ ہونا			

اس طرح (۱) کل تین فضائل ہیں جو انسان کی ابتدائی جبلتوں خوف، لذت اور غصہ کے متعلق صحیح راستے سے تعلق رکھتے ہیں (۲) انسان چونکہ معاشرہ کا ایک فرد ہے اس حیثیت سے اس کے دو خصوصی اعمال ہیں یعنی دولت اور عزت حاصل کرنے کا جذبہ۔ اس کے متعلق ارسطو نے چار فضائل لگائے ہیں (۳) دو فضائل معاشرتی میل جول سے پیدا ہوتے ہیں۔

(۱) شجاعت

انسان ہر قسم کے شرم سے فطرتاً ڈرتا ہے لیکن بعض شرایع ہیں مثلاً بدنامی جن سے ڈرنا ہی صحیح اور مناسب ہے۔ ایسے خوفوں پر قابو پانا ارسطو کے نزدیک شجاعت میں شامل نہیں۔ بعض دوسرے شرم ہیں مثلاً غربت، بیماری، حسد وغیرہ جن سے خوف کھانا مناسب نہیں۔ ایسے خوفوں پر قابو پانا بھی ارسطو کے نزدیک شجاعت کے زمرہ میں شمار نہیں کیا جاسکتا۔ شجاعت درحقیقت سب سے خوف تر شرم مثلاً موت سے نبڑنا یا ہونے کا نام ہے۔ لیکن یہ موت ایک خاص حالت کی موت ہے۔ بیماری سے مرنا یا سمندر میں غرق ہو کر مرنا ارسطو کے نزدیک کسی اخلاقی فضیلت کا حامل نہیں۔ صرف

دہی موت ایک شاندار واقعہ ہے جو میدان جنگ میں کسی بلند مقصد کے لئے کسی آدمی کو پیش آئے اور وہی انسان صحیح معنوں میں شجاع ہے جو ان خوفناک حالات میں پامردی اور استقلال سے موت کو خوش آمدید کہے۔

اخلاقی شجاعت کے علاوہ ارسطو بہادری کی پانچ اور قسموں کا ذکر بھی کرتا ہے دلی سیاسی شجاعت، معاشرے اور قانون نے بہادری کے لئے عزت اور بزدلی کے لئے سزا اور بے عزتی جو بڑی کی ہوئی ہے۔ ہر انسان کی خواہش ہوتی ہے کہ وہ یہ عزت حاصل کرے اور بزدلی کی بے عزتی سے محفوظ رہے۔ اس قسم کی شجاعت حقیقی اخلاقی شجاعت سے قریب ترین ہے کیونکہ اس کا جذبہ محرک قابل تعریف ہے یعنی عزت۔ لیکن سزا کے خوف سے جرأت بہادری دکھانا ایک گھٹیا فعل ہے۔ (دب) تجربے کی شجاعت مثلاً سپاہی کی جرأت میدان جنگ میں۔ اگر کسی وقت مسلسل تجربوں کے باوجود سپاہی کے دل سے خود اعتمادی اٹھ جائے تو پھر بزدلی کا ظہور یقینی ہو جاتا ہے۔ (ج) بعض دفعہ غصے یا تکلیف سے بھی جرأت پیدا ہوتی ہے جو وحشیوں میں عموماً پائی جاتی ہے۔ لیکن اگر بلند مقصد اور اختیار دونوں شامل ہو جائیں تو اس قسم کی جرأت حقیقی شجاعت میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ (د) ایک شجاعت رجائی طبیعت والے انسان کی ہے۔ جب ایک دفعہ اسے اپنی کوششوں میں ناکامی ہوتی ہے تو وہ فوراً مایوس ہو جاتا ہے کیونکہ اس کے سامنے کوئی بلند ارادہ اور ارفع مقصد نہیں ہوتا۔ (د) آخری شجاعت جہالت سے پیدا ہوتی ہے جو چوتھی قسم کی شجاعت سے بھی زیادہ ناپائدار اور بے حقیقت ہوتی ہے۔

اگرچہ شجاعت خوف اور اعتماد دونوں جذبات کے رد عمل کے طور پر پیدا ہوتی ہے تاہم اس کا اکثر اظہار خصوصی طور پر ان حالات میں ہوتا ہے جہاں خوف و دکھ کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ اس کا انجام اگرچہ خوشگوار ہو، تاہم مصیبت و تکلیف کے بغیر گزارا نہیں۔ ارسطو نے تسلیم کیا ہے کہ جہاں تک نیک اعمال کے انجام کا تعلق ہے وہ پسندیدہ اور خوشگوار ہوتا ہو لیکن نیکی اور آرام میں کوئی لازمی تعلق نہیں۔

لیکن شجاعت کو تہورا اور بزدلی دونوں کے مخالف قرار دینا کچھ غیر فطری معلوم

ہوتا ہے۔ شجاعت کا نفیض بزدلی ہے اور بہور کا نفیض دور اندیشی۔ ان آخری دو کا فرق عقلی ہے اطلاق نہیں اور ارسطو نے ان کو محض اپنے اصول اعتدال کو صحیح ثابت کرنے کے لئے اکٹھا کر دیا ہے۔ نیکی و بدی کی تثلیث حقیقی اور عملی نہیں۔ ہر نیکی کا نفیض ایک بدی ہے، عفت کے مقابلے پر شہوت پرستی، سخاوت کے مقابلے پر کینگی، عدالت و انصاف کے مقابلے پر نا انصافی وغیرہ۔ یہ مقابلہ فطری بھی ہے اسی طرح جس طرح نیکی کے مقابلے پر بدی۔ بدی نفسانی خواہشات کے مطابق عمل کرنے سے پیدا ہوتی ہے اور نیکی ان رجحانات پر قابو پانے سے۔ ان دو حالتوں کے علاوہ کسی تیسری حالت کا تصور ممکن نہیں۔

اس کے علاوہ ارسطو کے ہاں شجاعت کا مفہوم بہت محدود ہے۔ وہ لوگ جو بے عزتی یا دولت کے نقصان سے نہیں ڈرتے اور اپنے بلند کردار کا نمونہ پیش کرتے ہیں ارسطو کے نزدیک شجاع نہیں کہلا سکتے۔ اس کے خیال میں شجاعت صرف وہی ہے جس کو ہم جسمانی کہہ سکتے ہیں یعنی دہی آدمی اس کے نزدیک صحیح معنوں میں شجاع ہے جو موت سے نہیں ڈرتا۔ لیکن یہ تحدید بالکل غلط ادبے معنی ہے۔

۲۱ عفت

عفت کا مفہوم بھی ارسطو کے ہاں بہت محدود ہے۔ یہ صفت الم اور راحت سے متعلق ہے لیکن عملاً اس کو صرف راحت و لذت کے ساتھ مخصوص کیا ہے۔ ذہنی لذات اور وہ لذتیں جو دیکھنے، سننے اور سونگنے سے تعلق رکھتی ہیں سب اس سے خارج ہیں عفت کا تعلق صرف ان حواس سے ہے جن سے حیوان اور انسان مشترک طور پر لذت پذیر ہوتے ہیں یعنی قوت لامسہ اور قوت ذائقہ اور پھر ان لذات میں سے بھی صرف ادنیٰ قسم کے حیوانی رجحانات کو قابل توجہ قرار دیا گیا ہے یعنی اکل و شرب و جماع۔

اس بے جا تحدید کے علاوہ ایک بات اور قابل ذکر ہے عفت کے معاملہ میں ارسطو کا نظریہ اوسطیہ کار ہو جاتا ہے کیونکہ اس کا تفریطی نقص نہ موجود ہے اور نہ اس کا کوئی نام ہے۔ زیادہ سے زیادہ جس چیز کو پیش کیا جا سکتا ہے وہ بے حسی ہے جس کے لئے کوئی شخص مورد الزام نہیں ٹھہرایا جا سکتا یا رہبانیت جو نفسانی

خواہشات کا شکار ہونا نہیں بلکہ ان خواہشات کو ایک منظم اصول کے مطابق قابو میں لانا ہے اگرچہ وہ اصول اپنی جگہ پر درست نہیں۔

ارسطو نے اخلاقیات کی کتاب (۱۱۲۳-۳۲۶-۱۱۲۵) میں ایک اولوالعزم شخص کا نقشہ کھینچا ہے جس سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس کے نزدیک بہترین اخلاق کا حامل کون شخص ہو سکتا ہے۔ یہ وہ شخص ہے جس کی قابلیتیں اور جس کے مطالبات دونوں عظیم الشان ہیں اور یہی خوبی تمام خوبیوں کا سرچشمہ ہے۔ ایسا آدمی جس چیز کا مطالبہ کرتا ہے وہ عزت ہے اور جو عزت اسے نیک آدمیوں کے ہاتھوں حاصل ہوتی ہے اس سے اسے کوئی زیادہ خوشی نہیں ہوتی کیونکہ یہ تو اس کا حق تھا۔ عوام کی طرف سے عزت یا بے عزتی اس کی نگاہ میں کوئی وقعت نہیں رکھتی۔ اگر وہ سیاسی قوت یا دولت کا مالک ہے یا کسی اعلیٰ خاندان میں پیدا ہوا ہے تو اس سے اس کی قدر و منزلت میں اضافہ ہو جاتا ہے۔ وہ جان بوجھ کر اپنی جان کو خطرے میں ڈالنے کا مادی یا خواہشمند نہیں لیکن اگر کسی موقع پر اسے کسی خوفناک حالات کا مقابلہ کرنا پڑے تو وہ اپنی جان کی بازی لگا دینے سے بھی گریز نہیں کرتا۔ وہ دوسروں پر احسان کرنے کے لئے پیش پیش ہوتا ہے لیکن دوسروں کا احسان اٹھانا اس کے لئے ممکن نہیں جب کوئی شخص اس سے مروت سے پیش آتا ہے اور اس کو فائدہ پہنچاتا ہے تو اس سے زیادہ فائدہ پہنچانے کے لئے وہ پوری پوری کوشش کرتا ہے تاکہ اس دوست کو وہ مرہون احسان کر سکے۔ وہ ان کو یاد رکھتا ہے جن کو اس کے ہاتھوں فائدہ پہنچتا ہے مگر ان کو فراموش کر دیتا ہے جنہوں نے اس کو فائدہ پہنچایا ہو۔ جب اس کے سامنے ان فوائد و احسانات کا ذکر کیا جائے جو اس نے دوسروں پر کئے ہیں تو وہ خوش ہوتا ہے لیکن اگر دوسروں کے احسانات کا تذکرہ ہو تو وہ اسے بالکل پسند نہیں کرتا۔ وہ دوسروں سے کسی قسم کی توقعات وابستہ نہیں رکھتا اگرچہ ان کی مدد کے لئے وہ ہر وقت تیار رہتا ہے۔ جہاں عزت حاصل کرنے کا موقع ہو وہاں وہ دوسروں سے سبقت لے جانے کی کوشش نہیں کرتا۔ وہ عمل کے وقت سست ہوتا ہے سوائے اس موقع کے جب واقعی کوئی عظیم الشان کام درپیش ہو۔ وہ محبت

اور نفرت، تشنگی اور عمل میں صاف گو اور سخت ہے۔ وہ دوسروں کی مرضی اور خوشی پر زندگی گزارنے کا عادی نہیں۔ وہ چھوٹی چھوٹی باتوں پر وقت ضائع نہیں کرتا۔ وغیرہ۔

اس تصویر میں جہاں بعض اچھی باتیں بھی ہیں وہیں اکثر ناپسندیدہ صفات کا بھی ذکر ہے۔ اس میں رواقیوں کے نصب العین حکیم کے کچھ دھندے نقوش نظر آتے ہیں اگرچہ اس کی بلند فرض شناسی کی جھلک یہاں نہیں ملتی۔ حقیقت یہی ہے کہ ارسطو کا مرد حکیم افلاطون کے تصورات کے مقابلے پر بہت پست ہے، اس کی ذات میں کوئی ایسی کشش نہیں جو ہمیں خود افلاطون اور اس کے پیش کردہ فلسفی حکمران میں ملتی ہو۔

عدل

ارسطو کے ہاں عدالت کا لفظ دو معنوں میں استعمال کیا گیا ہے۔ ایک مفہوم قانونی ہے یعنی ہر وہ فعل جو قانون کی حدود کے اندر ہو۔ عدالت کا دوسرا مطلب محض مساوات و مناسبت ہے۔ پہلا مفہوم کلی و عمومی ہے دوسرا خصوصی۔ کتاب الافلاک کے پانچویں جزو میں جہاں عدالت سے بحث کی گئی ہے اس سے مراد صرف خصوصی عدالت ہے۔ ہر وہ شخص جو اپنے حق سے زیادہ فائدہ مند چیزوں مثلاً دولت اور عزت پر قبضہ کرے وہ اس مفہوم میں ارسطو کے نزدیک ظالم ہوگا۔ وہ شخص جو میدان جنگ سے بھاگ نکلے یا جذبات کی رو میں بہ کرے قابو ہو جائے پہلے مفہوم کے مطابق ظالم کہلا سکتا ہے لیکن دوسرے مفہوم کی رو سے اس کے عمل کو ہم ظلم سے تعبیر نہیں کر سکتے۔

خصوصی عدل کو ارسطو نے دو حصوں میں تقسیم کیا ہے: (ا) شہریوں میں دولت اور عزت کی تقسیم میں عدل۔ اس کو وہ تقسیمی عدل کہتا ہے۔ (ب) اور دو افراد کے درمیان جسے وہ انسدادی عدل کا نام دیتا ہے۔

تقسیمی عدالت کا تعلق دو انسانوں اور دو چیزوں سے ہے۔ اس کا عمل یہ ہے کہ اگر ہمارے پاس کوئی قابل تقسیم چیزیں ہوں تو ان کو دو آدمی اور بس کے درمیان جز اور جکی نسبت میں تقسیم کریں جو ان کی قابلیتوں کی نسبت کے مساوی ہو یا اس کو ہم مندرجہ ذیل شکل

سے ظاہر کر سکتے ہیں:

اگر ۱: ب = ج: ۵

پھر ۱: ج = ب: ۵

اس لئے ۱ + ج: ب + ۵ = ۱ + ب

دوسرے نقطوں میں ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ اگر ج چیز ۱ کو دی جائے اور ۵ چیز ب کو، تو ان دونوں آدمیوں کی متقابلہ حیثیت وہی ہوگی جو تقسیم سے پہلے تھی اور اس طرح ان کے ساتھ عدل ہوا۔

انسدادی عدل کی ۲ قسمیں ہیں: (۱) جب سودا دونوں کی مرضی سے ہو مثلاً خرید و فروخت یا ادھار دینا یا لینا وغیرہ۔ (ب) جب کوئی کام غیر اختیاری طور پر پیش آجوری، حملہ، ڈکیتی وغیرہ پہلی حالت میں نقصان اٹھانے والے کی اپنی ذمہ داری ہوتی ہے کیونکہ اس نے یہ کام اپنی مرضی سے شروع کیا تھا۔

جہاں تقبسی عدل ہندسی تناسب سے ہوتا ہے وہاں انسدادی عدل حسابی تناسب سے ہوتا ہے۔ یہاں دو آدمیوں کی قابلیتوں کی نسبت کے تعین کا سوال نہیں۔ قانون کی نگہ میں مجرم کی نوعیت ہوتی ہے، مجرم کی اخلاقی صفات کا فیصلہ اس کے دائرہ عمل سے باہر ہے۔ وہ یہ نہیں دیکھتا کہ مجرم اخلاقی طور پر نیک یا بد ہے اس کی نگاہ میں دونوں افراد مساوی ہیں۔ نقصان کے بعد دونوں افراد کی حیثیت یوں ہوتی ہے: ۱ + ج: ب = ج جس میں ۱ اور ب دونوں افراد مساوی مدچہ ہیں۔ عدالت ج چیز کو ۱ سے لے کر ب کے حوالے کر دیتی ہے اور اس طرح ہر ایک کی حیثیت نقصان اور نفع کے لحاظ سے حسابی اوسط کی سی ہو جاتی ہے اس کو ہم اس طرح ظاہر کر سکتے ہیں:

ا + ج - ج = ب - ج + ج جب کہ ا = ب۔

فیثاغورثی مفکرین نے عدل کو تعامل اور باہمدگری کے مترادف قرار دیا ہے یعنی جیسا سلوک مثلاً ا نے ب سے کیا ویسا ہی بدلہ ب ا کو دے۔ دوسرے نقطوں میں یہ قصاص مساوی ہے آنکھ کے بدلے آنکھ اور دانت کے بدلے دانت۔ ارسطو کے نزدیک اس قسم کا عدل تقیسی اور انسدادی اقسام عدل پر درست نہیں بیٹھا اس لئے اس نے عدل کی ایک تیسری قسم بیان کی ہے جسے وہ تجارتی عدل کا نام دیتا ہے، جہاں یہ تعامل مساوات کی بنیاد پر نہیں بلکہ ایک تناسب کے مطابق ہوتا ہے۔ تعامل کی ضرورت ریاست کے انتظام و بقا کے لئے ناگزیر ہے۔

ان کے علاوہ ارسطو کے ہاں دو اور اقدانات بھی ہیں۔ (ا)، ایک سیاسی اور دوسرا غیر سیاسی۔ سیاسی عدل وہ ہے جو ایک آزاد ریاست کے افراد اور شہریوں کے درمیان بھی قائم کیا جاسکتا ہے مثلاً آقا اور غلام، والدین اور بچے۔ ایک حیثیت سے ان غیر مساوی حالات میں صحیح عدل کا قیام ممکن نہیں کیونکہ چھوٹے بڑوں میں مدغم ہو جاتے ہیں اور ان کا انفرادی وجود کوئی زیادہ حیثیت نہیں رکھتا۔ اس کے بعد خاندان اور بوی کا رشتہ ہے یعنی آزاد شہریوں کے حقوق مکمل ہوتے ہیں، بیویوں کے کچھ اس سے کم اور بچوں اور غلاموں کے کم از کم۔ (ب)، دوسرا اقدان فطری اور رسمی عدل کا ہے۔ بعض حقوق و فرائض ایسے ہیں جن کو عام طور پر سب جگہوں اور زمانوں میں تسلیم کیا گیا ہے لیکن ان کے علاوہ بعض حقوق و فرائض ایسے بھی ہیں جو

۱۔ اخلاق نفوس جس ۱۱۳۱، ۲۵۱، ۱۱۳۲، ۲۰۔ دیکھئے اس کی کتاب ارسطو صفحہ ۲۱۰-۲۱۳۔
۲۔ تعاملی تناسب ہندسی تناسب کی رقموں کی مختلف ترتیب سے پیدا ہوتا ہے۔ اگر ا:ب = ج:د ہو تو ا:د اور ب:ج اور د:ب ہندسی تناسب رکھتے ہیں، ا:د اور د:ب اور ج:ب تعاملی تناسب رکھتے ہیں۔ دیکھئے ارسطو کا صفحہ ۱۱۳۱، ۲۰۔

صرف بعض ملکوں میں رائج ہیں۔ ارسطو سوفسطائیوں کی اس رائے سے متفق نہیں کہ عدل محض وقتی اور عارضی تقاضوں کی پیداوار ہے اور اس میں کوئی عمومی حقیقت و پائدار صداقت نہیں لیکن اس کے باوجود اس نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ فطری عدل میں بھی بعض دفعہ استثنائا ہو سکتا ہے۔

عدل محض دو متضاد صفات کی اوسط نہیں بلکہ اس کے لئے ایک ذہنی رجحان اور قلبی لگاؤ کی ضرورت ہے۔ وہ محض ایک میکانیکی عمل نہیں بلکہ انسان کی قوت ارادی اور اس کے عزم کا آئینہ ہے۔ بعض دفعہ انسان سے ایسے اعمال سرزد ہوتے ہیں جو بظاہر عدل کے منافی معلوم ہوتے ہیں لیکن اس کے باوجود ہم اس کو ظالم نہیں کہتے۔ اس سلسلے میں ارسطو نے چار مختلف حالتیں گنائی ہیں۔ (۱) بعض دفعہ جہالت سے ایک شخص پر ظلم ہو جاتا ہے جس کی توقع نہیں ہوتی۔ یہ محض حادثہ ہے (ج) عمل جہالت سے ظہور پذیر ہوا اور اس میں بغض و عناد موجود نہ تھا لیکن یہ ایسا عمل ہے جس کے وقوع پذیر ہونے کی توقع ہو تو یہ غلطی ہے۔ قانون کی نگاہ میں اسے غفلت کہا جاسکتا ہے۔ (ج) اگر کوئی فعل علم سے ہو لیکن اس میں ارادہ شامل نہ ہو مثلاً غصہ کی حالت میں مقویہ فعل عدل کے منافی ہو گا لیکن اس کا فاعل ظالم نہیں کہلا سکتا۔ (د) اگر فعل میں علم اور ارادہ دونوں شامل ہوں تو اس حالت میں فعل اور فاعل دونوں سے عدل کی خلاف ورزی کا ارتکاب لازم آتا ہے۔

عقلی فضائل

اخلاقی فضائل کی بحث کے دوران میں ارسطو نے وسط کا اصول پیش کیا ہے لیکن دو متضاد عناصر میں سے درمیانی راستہ کے صحیح انتخاب کے لئے عقل فہم کی ضرورت ظاہر ہے اسی لئے ارسطو کے خیال میں اخلاقی فضائل کو اپنانے کے لئے عقلی دسترس اور فہم و فراست کی اہمیت کچھ کم نہیں۔

ارسطو نے انسانی عقل و فہم کو مندرجہ ذیل حصوں میں تقسیم کیا ہے:

در، علمی قوت جس کی مدد سے ہم ان اشیاء کا مطالعہ کرتے ہیں جن میں اتفاق و حدوث *contingent* بالکل نہیں پایا جاتا جو قاعدے اس قوت کی مدد بنتے ہیں ان کو ہم تمثیلی یا تصویری شکل میں یوں لکھ سکتے ہیں: ہمیشہ ب ہوتا ہے کیونکہ ہمیشہ ج ہوتا ہے اور ج ہمیشہ ب۔ (ب) قوت تخمینی جس کی مدد سے ہم ان اشیاء کا مطالعہ کرتے ہیں جن میں اتفاق کا عمل درآمد ہوتا ہے۔ اس کو ہم مندرجہ ذیل شکل میں لکھ سکتے ہیں: کام کو کیا جانا چاہئے کیونکہ اذریعہ ہے ب کے حصول کا اور ب مقصد ہے۔ یہاں اور ب دونوں کا وجود میں آنا اتفاقی امر ہے۔ روح کے تین بڑے اجزاء ہیں: حواس، عقل اور خواہش۔ محض حواس عمل کا محرک نہیں بن سکتے دوسرے دونوں اجزاء مختلف طریقوں سے عمل کے محرک ہو سکتے ہیں کیونکہ اخلاقی فضیلت کا انحصار مختلف راستوں میں سے کسی ایک کے انتخاب پر ہے اور یہ انتخاب انسان کی خواہش کے مطابق ہوتا ہے۔ علمی قوت کی حیثیت میں عقل کا مقصود صداقت ہے اور تخمینی قوت کی حیثیت سے عقل کا مقصود صحیح خواہش کے مطابق صداقت کا حصول یعنی ایک صحیح خواہش کے حصول کے لئے ذرائع کے متعلق صحیح علم۔ صرف عقل اعمال کا محرک نہیں بن سکتی لیکن جب عقل کے ساتھ قوتِ ارادی موجود ہو اور مقصد کا تعین سامنے ہو تو پھر اعمال کا ظاہر ہونا یقینی ہو جاتا ہے جب انسان عمل کرتا ہے تو اس میں عقل اور خواہش دونوں کا یکجا ہونا ضروری ہے عقل کی علمی اور تخمینی قوتوں کا مدعا صداقت کی تلاش ہے۔

پانچ چیزیں ہیں جن کی مدد سے ہم صداقت تک پہنچتے ہیں: سائنس، آرٹ، حکمت عملی، حکمت وہی اور حکمت نظری۔

ارسطو کے نزدیک سائنس کا تعلق وجوب اور ازلیت رکھنے والی اشیاء سے ہے

اور جس کا علم دوسری تک پہنچایا جاسکتا ہے۔ تعلیم معلوم سے شروع ہوتی ہے اور استفادہ یا قیاس منطقی کے ذریعہ وہ اپنی منزلیں طے کرتی ہے لیکن استفادہ ارسطو کے خیال میں کوئی سائنسی عمل نہیں، اس سے صرف بنیادی اصول ملتے ہیں جس سے قیاسی عمل روز پیر ہوتا ہے اور یہی سائنس ہے۔

(۲)، حادث اشیاء سے معاملہ کرنے میں بعض دفعہ ہم سے کوئی فعل سرزد ہوتا ہے اور بعض دفعہ ہم کچھ اشیاء تخلیق کرتے ہیں۔ ارسطو کی نگاہ میں آرٹ یا فن حکمت عملی کے ماتحت آتا ہے۔ فن کے دونوں پہلو اس کی نگاہ میں تھے، عملی فن اور فن لطیف پہلی حالت میں فن کا کام کسی علمی یا اخلاقی عمل کے لئے محض ایک ذریعہ کا ہوتا ہے اور دوسری حالت میں اس کا کام ذوقی مشاہدہ۔

(۳)، حکمت دہی وہ ہے جس کی مدد سے ہم ان بنیادی قضایا تک پہنچتے ہیں جن سے سائنس کا آغاز ہوتا ہے۔ عام زندگی کے مختلف حادثات و واقعات کے مسلسل تجربات کے بعد انسان چند حقائق اخذ کرتا ہے اور اس کے قلب پر کچھ سچائیاں منکشف ہوتی ہیں جن کی صداقت بالکل عیاں اور ناقابل تردید ہوتی ہے۔ یہی عین یقین حکمت دہی کا کام ہے۔

(۴)، حکمت نظری۔ یہ حکمت دہی و سائنس کے اجتماع کا نتیجہ ہے اور اس کا مطمح نظر بلند ترین اشیاء ہیں۔ ارسطو کی نگاہ میں حکمت نظری کا مقام بہت بلند ہے اور اس میں علم الہیات، علم ریاضی اور سائنس سب شامل ہیں۔ ان کا مطالعہ اور ان علوم میں مشغولیت ارسطو کے نزدیک انسانی زندگی کا بلند ترین مقصد ہونا چاہئے۔

(۵)، حکمت عملی۔ اس سے مراد یہ ہے کہ انسان اپنی پوری کوشش اور عقلی استعداد اس مقصد کے لئے مرکوز کر دے کہ انفرادی اعمال سے تمام معاشرہ

سعادت اور خوشی کی زندگی بسر کرنے کے اہل ہو سکے اور یہی ایک مدبر اور تحقیقی سیاست دان کا کام ہے اس کا فرض صرف یہی نہیں کہ وہ ان تمام اشیاء و عوامل سے واقف ہو جو انسان کے لئے خیر و بھلائی کا باعث ہیں بلکہ اسے اس بات کا بھی علم ہونا ضروری ہے کہ خاص حالات میں کونسا عمل انسان کے لئے بھلائی کا موجب ہوگا صحیح ناموں اور اموالوں سے واقف ہونے کے علاوہ جو حکمت نظری میں قیاس کے قضیہ کبرائے کے مطابق ہیں، اس کا کام یہ بھی ہے کہ وہ انفرادی اعمال کے خصوصیات و خصائص سے بھی پوری طرح آشنا ہوتا کہ وہ متعین کر سکے کہ یہ علم و عملیہ اعمال کس کس قاعدے اور کون کون سے اصول کے ماتحت آسکتے ہیں۔ اس تفصیل سے معلوم ہوتا ہے کہ ارسطو کی نگاہ میں حکمت عملی کا فعل حکمت نظری کے حامل ہے اور اس لئے اس نے حکمت عملی کے طریقہ کار کو عملی قیاس یا قیاس عمل کا نام دیا ہے پس ایک صحیح مدبر کا کام یہ ہے کہ وہ عمومی اصول و قواعد سے بھی واقف ہو جن پر عمل پیرا ہونے سے ایک ریاست کے افراد بھلائی اور سعادت کی زندگی بسر کر سکیں اور اس کے علاوہ انفرادی حالات میں یہ فیصلہ کرنے کی صلاحیت بھی رکھتا ہو کہ کونسا عمل اور فعل اختیار کرنے میں کسی شخص کی بھلائی مضمر ہے۔

راحت و لذت

عام طور پر زہد پسند طبیعتوں کے نزدیک لذت و راحت کے حصول کے جذبے کو بوجھ سمجھا جاتا ہے لیکن ارسطو نے اس راہبانہ نظریے پر خوب تنقید کی ہے۔ اس کے سامنے مختلف نظریات تھے۔ (۱) کوئی لذت خیر اور فضیلت میں شامل نہیں کی جاسکتی۔ (ب) بعض لذتیں پسندیدہ ہیں لیکن اکثر کے متعلق یہ کہنا پڑے گا کہ وہ قابلِ نزع اور شراب میں (ج) اگر تمام لذتیں خیر ہوں بھی تب بھی ہم لذت کو خیر اعلیٰ شمار نہیں کر سکتے۔ مؤرخ الذکر دونوں نظریات افلاطون کے مخالف تھیلیس میں

زیر بحث آئے تھے۔ ارسطو کے نزدیک لذت و راحت خیر تو ضرور ہے کیونکہ جیسا کہ سب تسلیم کرتے ہیں دکھ اور تکلیف ایک بُری چیز ہے اور لذت و راحت دکھ اور تکلیف کا نقیض ہونے کی حیثیت میں خیر میں ضرور شمار ہونا چاہئے۔ ارسطو تو تسلیم کرنے کے لئے بھی تیار ہے کہ لذت بہترین بھلائی ہے لیکن اگر وہ بہترین نہیں تو سعادت جو بہترین خیر ہے اس میں لذت ایک ناگزیر اور ضروری جزو ہے۔ اگر کوئی نیک و صاحب فضیلت آدمی دکھ میں مبتلا ہو تو ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ اس مصیبت میں بھی خوش ہے حقیقی سعادت کا تقاضا یہ ہے کہ اس میں نہ صرف دکھ اور مصیبت نہ ہو بلکہ ایسا نا اس میں لذت و راحت کا عنصر بھی موجود ہو۔ تمام حیوان فطرتاً لذت کے خواہاں ہوتے ہیں اور اسی بنا پر ارسطو نے لذت کی اہمیت محسوس کرتے ہوئے اس کو بہترین خیر کا ایک جزو لازم و ملزوم قرار دیا ہے۔

عموماً لذت و راحت کو محض ایک عمل سمجھا جاتا ہے اور وہ بھی ایسا عمل جو صرف ایک خلا کو پورا کرتا ہو۔ ارسطو کے خیال میں لذت کی حیثیت سبلی نہیں بلکہ ایجابی ہے اور وہ محض عمل نہیں۔ قوتِ مینائی کی طرح لذت بھی ہر لمحہ ایک مستقل اور مکمل حیثیت کی حامل ہوتی ہے۔ وہ کوئی عبوری جذبہ نہیں جو دو مختلف حالتوں کے درمیان آ موجود ہو بلکہ اس کا اپنا وجود اپنی افادیت اور اپنی اہمیت ہے جس سے چشم پوشی نہیں کی جاسکتی۔ ارسطو کے خیال میں انسانی زندگی ان مختلف اعمال سے پُر ہے جن میں لذت کے حصول کا جذبہ کارفرما ہوتا ہے۔ آیا زندگی کی تمنا لذت کی خاطر کی جاتی ہے یا لذت کے حصول کی تمنا زندگی کے لئے کی جاتی ہے؟ ارسطو نے اس سوال کو چھیڑا ضرور ہے لیکن اس کا کوئی فیصلہ کن جواب اس نے پیش نہیں کیا۔ لذت مسلسل حرکت و عمل کے بغیر ظہور پذیر نہیں ہوتی اعدہ کوئی عمل لذت کے بغیر مکمل ہوتا ہے۔ اگر ہم کہیں کہ ہمارا ہر عمل لذت کی خاطر ہوتا ہے یا ہر لذت عمل سے

منسلک ہوتی ہے تو ان دونوں حالتوں میں کوئی فرق نہیں۔

دوستی

اخلاق نقویا جس کا مطالعہ کرنے سے ناظر کے ذہن میں یہ تصور قائم ہوتا ہے کہ ارسطو کا تمام اخلاقی فلسفہ انفرادیت اور خود پرستی کا علمبردار ہے۔ شخص کا فرض اور مطالبہ ہے کہ وہ اپنی ذاتی خوشی اور سعادت حاصل کرے۔ عدل و انصاف پر بحث کرتے ہوئے ارسطو نے دیے الفاظ میں دوسروں کے حقوق کو تسلیم کیا ہے لیکن دوستی کی بحث کے سوا ساری کتاب الاخلاق کا موضوع خالص انفرادی ہے، دوسروں سے ہمدردی یا رحم و محبت کے تصورات بالکل غائب ہیں، یوں معلوم ہوتا ہے کہ تمام بحث کا مخاطب محض فرد ہے، جماعت نہیں جس میں اس کے علاوہ دوسرے افراد بھی موجود ہیں۔ خود دوستی کی بحث میں بھی خود غرضی کے آثار جھلکتے نظر آتے ہیں کیونکہ اس کے نزدیک دوستی صرف معاشرے کے دوسرے افراد سے محبت و رافت نہیں بلکہ دوسرے افراد کی طرف سے ایک فرد کے ساتھ تبادلے میں محبت و احسان اس میں شامل ہے۔ تاہم اس جگہ خود غرضی اور خود پسندی کے تنگ دائرے سے کل کر خالص انسانی اور بے غرضانہ اخلاقی اقدار کا ذکر ضرور ملتا ہے۔ دوسروں سے محبت کرنا دوستی میں کہیں افضل ہے بہ نسبت محبت کئے جانے کے۔

ایک انسان اپنے دوست کی بھلائی اس کی خاطر چاہتا ہے نہ کہ اپنی ذاتی غرض یا خوشی کے لئے۔ افلاطون نے دوستی کے متعلق یہ رائے ظاہر کی تھی کہ انسان کی دوستی کا بہترین حقدار اس کے نفس کا عقلی پہلو ہے، ایک اچھا آدمی اپنے نفس کا دوست ہوتا ہے۔ ارسطو کا خیال ہے کہ یہ نقطہ نگاہ مکمل طور پر صحیح نہیں لیکن بحث کے دوران میں اس کا رجحان بھی تقریباً اسی نوعیت کے تصور کی طرف گیا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ ایک نیک آدمی جب اپنے نفس کے عقلی میلانات کے باعث اس سے محبت

کرتا ہے تو گویا یہ ایک بنیاد ہوئی جس کی بنا پر وہ اپنے ملاوہ دوسروں سے بھی محبت کرنے کی اہلیت پیدا کر لیتا ہے۔ اس طرح خود غرضی اور بے غرضی دو توازن کی ایک عمدہ آمیزش وجود میں آجاتی ہے۔ ایک انسان آہستہ آہستہ اس قابل ہو جاتا ہے کہ وہ دوسروں کی تکلیفوں اور دکھوں میں اس طرح شریک ہو سکے اور ان کی شدت کو اسی طرح محسوس کرے جس طرح وہ اپنے دکھوں پر محسوس کرتا ہے۔ ایک ماں اپنے بچے کی تکلیف پر اسی طرح پریشان ہوتی ہے جس طرح اپنی ذاتی تکلیف پر۔ اسی طرح خود غرضی اور بے غرضی دونوں کی لطیف آمیزش سے انسان کی سیرت بلند سے بلند تر بن جاتی ہے۔

نصب العین زندگی

اس تمام بحث سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ ارسطو کی نگاہ میں وہ زندگی بہترین ہے جس میں انسان معاشرے میں رہ کر دوسروں کے ساتھ باہمی تعاون و تعامل سے رہتا ہے۔ افلاطون اور ارسطو دونوں کا خیال تھا کہ معاشرہ کوئی غیر فطری ادارہ نہیں جس کو انسانوں نے خارجی عوامل سے مجبور ہو کر قائم کیا ہو۔ انسان فطرتاً ہی طبع ہے اور اس لئے معاشرہ کا وجود اتنا ہی قدیم ہے جتنا کہ انسان خود۔ تعلیم و تربیت کا مقصد ان دونوں کی نگاہ میں یہ ہے کہ اس کو معاشرہ میں رہنے، اپنے ذاتی رجحانات اور داخلی جذبات پر قابو پانے، اپنی ذات میں مرکوز ہونے کی بجائے دوسرے افراد سے حسن سلوک کرنے اور اجتماعی مفاد کے لئے کام کرنے اور اس مقصد کے لئے شخصی قربانی تک کرنے کے اہل بنایا جاسکے۔ لیکن کتاب الاخلاق میں ان تمام صحت مند افکار کے ساتھ ساتھ ہمیں نظر آتا ہے کہ ارسطو کی نگاہ میں یہ معاشرتی زندگی بلند ترین زندگی نہیں کہلائی جاسکتی بلکہ اس سے ماورایہ بھی ایک زندگی ہے جو ہر انسان کیلئے نہیں تو کم از کم ایک اقلیت کے لئے نصب العین کے طور پر پیش کی جاسکتی ہے۔

حکمت نظری اور حکمت عملی کی بحث کے دوران میں ہم دیکھ چکے ہیں کہ ارسطو کی نگاہ میں حکمت عملی کے مقابلے پر حکمت نظری زیادہ اہم ہے اور حکمت عملی کی اہمیت یہ ہے کہ وہ حکمت نظری کے لئے راستہ ہموار کرتی ہے۔ استغراق و مشاہدہ ارسطو کے خیال میں سعادت کا ایک ناگزیر جزو ہے لیکن آیا اخلاقی عمل بھی سعادت کی زندگی کا ایک جزو ہے یا اس کو پیدا کرنے کا حصہ ذریعہ اس کے متعلق ارسطو کی کتابوں میں کوئی وضاحت نہیں ملتی۔ کتاب الاخلاق کے دسویں باب کے مطالعے سے بھی یہ شک رفع نہیں ہوتا۔ وہاں بتایا گیا ہے کہ سعادت کی زندگی ہماری زندگی کے بہترین حصے یعنی تعقل کی فضیلت کے مطابق عمل کرنے میں مضمر ہے۔ سعادت کا دار و مدار اس فعل و عمل پر ہے جو حکمت نظری سے تعلق رکھتا ہے، یہی وہ بہترین فعل و عمل ہے جو انسان سے سرزد ہو سکتا ہے اور اس کا موضوع وہ اشیا و احوال و مشاہدات ہیں جو پائدار اور مستقل وجود کے حامل ہیں، جو حالات کی تبدیلی سے نہیں بدلتے اور نہ زمان و مکان کا فرق ان پر اثر انداز ہوتا ہے۔ اس سے خالص اور بہترین سعادت پیدا ہوتی ہے۔ ارسطو کے نزدیک اخلاقی عمل کا دار و مدار دوسرے انسانوں اور معاشرے کے وجود پر مبنی ہے۔ لیکن استغراق و مشاہدہ کی زندگی کا انحصار کسی خارجی وجود اور بیرونی حالات پر نہیں ہوتا بلکہ کلیتہً فرد کی داخلی دنیا اور اس کے نفسی حالات سے وابستہ ہوتا ہے۔ یہی وہ بہترین اور اعلیٰ ترین زندگی ہے جو ارسطو نے خود خدا کے ساتھ منسوب کی ہے۔ لیکن چونکہ ہم انسان ہیں اور یہ حیثیت انسان ہم میں جہاں روح اور بلندی ہے وہاں جسم اور اس سے ملحقہ کمزوریاں اور حدود ہیں، جہاں خدائی صفات ہیں وہاں اس میں حیوانی رجحانات بھی موجود ہیں لیکن ان کمزوریوں کے ہوتے ہوئے بھی ارسطو کی رائے یہی ہے کہ اپنے افعال اور اعمال کو محض معاشرتی ماحول کے مطابق اخلاقی زندگی تک محدود رکھنا انسان کا

بلند ترین نصب العین نہیں بنایا جاسکتا۔ صحیح اورخالص سعادت استغراق و غور و فکر کی زندگی ہی سے نصیب ہو سکتی ہے۔ عام طور پر محنت عملی کی زندگی جیسے اخلاقی تقاضوں اور معاشرتی ضرورتوں کا پورا پورا خیال رکھا جانا ہے کافی ہوتی ہے وہ ہمارے جذبات، ہماری خواہشات اور جبلتی حاجتوں کی تسکین کے لئے کفایت کرتی ہے اور اس سے وہ سعادت حاصل ہوتی ہے جسے ارسطو انسانی سعادت کا نام دیتا ہے چونکہ اس کا تعلق انسان کی اس محدود زندگی سے ہے۔

ارسطو کے خیال میں اخلاقی فضیلت اور زندگی کی دو حیثیتیں ہیں۔ اول یہ سعادت کی ایک ثانوی شکل ہے اور اس کی ضرورت اس لئے ہے کہ ہم تمام عقل نہیں اور ہر لمحہ استغراق و غور و فکر کی زندگی بسر کرنا محال بلکہ ناممکن ہے۔ (ج، یہی وہ زندگی ہے جو آخر کار بلند ترین نصب العین زندگی کی طرف راہنمائی کرتی ہے لیکن یہ کیسے ہوتا ہے یا ہو سکتا ہے اس کے متعلق ارسطو نے کچھ بیان نہیں کیا۔ ایک مدبر کی حکمت عملی قانون کی مدد سے عام لوگوں کے لئے علمی اور فلسفیانہ علوم کی تحصیل کے لئے مناسب ماحول پیدا کر سکتی ہے۔ ارسطو کا خیال ہے کہ خود انفرادی زندگی میں بھی اخلاقی اعمال و اشغال سے اور نفسانی جذبات پر قابو پانے سے عقل پہلو زیادہ نمایاں ہو جاتا ہے۔ لیکن ان دو مختلف زندگیوں میں کوئی منطقی ربط اس کے نظام فکر میں نہیں ملتا۔

استغراق اور غور و فکر کی زندگی سے ارسطو کی مراد محض چند علوم پر غور و فکر ہے یعنی ریاضی، الہیات اور طبی فلسفہ جو سب حکمت نظری کی مختلف شاخیں ہیں۔ سعادت کی زندگی صداقت و حقیقت کی تلاش نہیں بلکہ اس صداقت و حقیقت

کا مسلسل مشاہدہ ہے جو انسان حاصل کر چکا ہے۔ یہاں فلسفہ اور مذہب کے رجحانات کا فرق نمایاں ہو جاتا ہے۔ فلسفہ صداقت کی تلاش کا نام ہے، اس میں شک و گمان کے بغیر کام نہیں چلتا، اگر فلسفی کو یہ محسوس ہو کہ صداقت یہ ہے، تو پھر بھی اس کے دل میں یقین نہیں آتا وہ اسے مختلف ناویوں سے دیکھتا ہے، اس پر جاوید بجا اعتراض کرتا ہے لیکن آخر کار اس کا یہ تصور یقین کی حد تک نہیں پہنچ پاتا۔ اس کے برعکس مذہبی زندگی کا سامنا دارو مدار یقین پر ہے۔ اس کا نقطہ آغاز ہی یہ ہے کہ صداقت حاصل ہو چکی ہے اور انسان کے سامنے راہِ راست کھلی ہوئی ہے۔ اس جگہ عمل و فعل کا مقصد کسی نامعلوم شے کی تلاش نہیں بلکہ معلوم حقیقت تک پہنچنے کے آسان ترین راستے پر گامزن ہونے کے لئے ضروری ساز و سامان سے آراستہ ہونے کی ضرورت ہے۔ یہاں عزم بلند اور اخلاق پسندیدہ کی حاجت ہے، عقل و فہم کی بجائے قوتِ عمل اور قوتِ ادراک کی زیادہ ضرورت ہے۔ اسی لئے اکثر مفکرین کا خیال ہے کہ استغراق و غور و فکر کی زندگی ارسطو کے ہاں مذہبی زندگی کے مترادف ہے جس کی روح خدا کی عبادت اور اس پر تدبیر و فکر ہے۔

سیاست و اخلاق

ارسطو کے نزدیک انسان ایک سیاسی حیوان ہے جس کی فطری قوتیں اور صلاحیتیں صرف معاشرہ میں رہ کر ہی ظاہر ہو سکتی ہیں، اس لئے اس نے اخلاطون کی طرح ریاست کی ابتدا کا یہ فطریہ کلی طور پر رد کر دیا کہ وہ محض چند انسانوں کے درمیان ایک خاص مقصد کے تحت کسی سمجھوتے سے عالم وجود میں آئی۔ اس کے خیال میں معاشرہ اور ریاست دونوں انسانی فطرت کا مظہر ہیں کیونکہ ان کے بغیر ان کے

فکری تقاضے پورے ہی نہیں ہو سکتے۔ تاریخی طور پر کبھی کوئی ایسا دور نہیں آیا جب انسان بطور افراد تو موجود ہوں لیکن معاشرہ اور ریاست موجود نہ ہو۔ جہاں کہیں کرہ ارضی پر انسانی افراد ظاہر ہوئے وہیں ایک معاشرہ اور ریاست انہی کے ساتھ ظہور پذیر ہوئے۔ ارسطو نے معاشرتی ارتقا کو تین منزلوں میں تقسیم کیا ہے: خاندان، گاؤں اور شہری ریاست۔ ابتدائی دور میں معاشرتی زندگی کی اکائی فرد نہیں بلکہ خاندان تھا جس کا سربراہ کوئی طاقتور یا بزرگ مرد ہوتا تھا۔ یہی مختلف خاندان مل کر معاشرہ کی تشکیل ہوتی تھی۔ خاندان کی ابتدا ایک مرد اور ایک عورت کے درمیان رشتہ مناکحت سے شروع ہوتی ہے اور بعض دفعہ ان دونوں کے ساتھ ایک غلام بھی شامل ہوتا ہے۔ اس کے بعد جب بچے ہوتے ہیں تو خاندان کی شکل زیادہ پیچیدہ ہو جاتی ہے جس میں تین مختلف قسم کے تعلقات پیدا ہو جاتے ہیں۔ خاوند اور بیوی، والدین اور اولاد، آقا اور غلام۔ اس کے بعد ایک ہی خاندان بڑھتے بڑھتے کئی خاندانوں میں منقسم ہو جاتا ہے اور اس طرح نسلی رشتے کی بنیاد پر یہ تمام خاندان مل کر ایک دیہی مرکز کی شکل میں تبدیل ہو جاتے ہیں۔ بعض دفعہ مختلف النسل خاندان بیرونی خطرات سے حفاظت یا کسی مشترکہ مادی فوائد کے بقا کی خاطر مل بیٹھتے ہیں۔ لیکن ان مختلف النوع آمیزشوں کے باوجود انسان کے فطری تقاضے پورے طور پر تسکین نہیں پاسکتے۔ یہ مقصد صرف تیسری حالت میں حاصل ہوتا ہے جب مختلف دیہی مراکز ایک دوسرے میں مدغم ہو کر ایک چھوٹی سی شہری ریاست کی شکل اختیار کر لیتے ہیں۔ اس سے مختلف افراد و قبیلوں کی مادی ضروریات اور ان کی مکمل حفاظت کا انتظام ممکن ہے۔ ارسطو کے خیال میں شہری ریاست سے بڑھ کر معاشرے کی کوئی بہتر صورت ممکن نہیں جہاں دوسرے معاملات میں ارسطو اپنے زمانے سے کہیں زیادہ ترقی پسند نظر آتا ہے

وہاں اس معاملہ میں وہ بے اندازہ رجعت پسند واقع ہوا ہے خاص کر اس وقت کہ خود اس کا شاگرد سکندر اس شہری ریاست کو برطرف کر کے ایک عظیم الشان وسیع سلطنت کی بنیاد رکھ رہا تھا۔

ریاست کے ظہور پذیر ہونے کا باعث وہی ہے جس سے ابتدا میں گاؤں معرض وجود میں آیا تھا یعنی انفرادی زندگی کو برقرار و قائم رکھنے کے لئے لیکن ایک دفعہ جب ریاست قائم ہو جاتی ہے تو پھر بہتر زندگی اور خیر کے حصول میں معاون ثابت ہوتی ہے۔ ارسطو کے نزدیک جیسا کہ ہم دیکھ چکے ہیں حکمت نظری حکمت عملی سے کہیں زیادہ بہتر ہے اور ایک سیاستدان اور فوجی کے مقابلہ پر ایک طالب علم کی زندگی جس کا تمام وقت استغراق اور غور و فکر میں گزرتا آگے زیادہ قابل ترجیح ہے۔ لیکن اس قسم کی غور و فکر کی زندگی گزارنے کے لئے فالتو اور فارغ وقت کی ضرورت ہے جو ایک ہنر مند اور ترقی یافتہ ریاست ہی میں ممکن ہے اور اس لئے تعلیم کا مقصد یہ ہے کہ اس اقلیت کو جو اس کی صلاحیت رکھتی ہو اس فالتو اور فارغ وقت کا صحیح استعمال کرنا سکھائے۔ درحقیقت ریاست کا آخری مدعا ارسطو کے نزدیک ہے ہی یہی کہ وہ ان چند آدمیوں کے لئے فراغت کا سامان ہیما کرے۔ باقی لوگ جو مختلف کاروباروں میں مشغول ہیں ان کی زندگی محض ثانوی اہمیت رکھتی ہے، ان کی تمام کوششیں اور ہمتیں اس مقصد کے لئے ہیں کہ ریاست اس اقلیت کے عزائم و مشاغل کو ہر طرح پورا کر سکے۔

لیکن ریاست کی اس اہمیت کو تسلیم کرتے ہوئے بھی ارسطو افلاطون کی طرح خاندانی زندگی کے علاوہ وجود سے منکر نہیں ہو سکا۔ اس کے خیال میں ریاست کے ساتھ ہی ساتھ خاندان کا وجود بھی ضروری اور اہم ہے کیونکہ صحیح انسانی رشتے صرف اسی فطری ماحول میں سازگار و فضا حاصل کر سکتے ہیں۔

ریاست کا یہی وہ تصور تھا جس کے باعث ارسطو نے غلامی کو ایک جائز احاد قرار دیا۔ اس کے ذہن میں نسلی اور جغرافیائی تعصب اس حد تک کارفرما تھا کہ اسکے نزدیک کوئی غیر یونانی شخص صحیح آزادی اور خودی کی زندگی سے آشنا نہیں ہو سکتا۔ جدید ملوکیت کے علمبرداروں کی طرح اس کا خیال تھا کہ غیر یونانیوں کے لئے یونانیوں کا غلام ہونا ہی باعث شرف و عزت ہے کیونکہ اس طرح وہ بلند تر قدرتی زندگی کے تقاضوں سے باخبر ہو سکیں گے اور اپنی وحشیانہ طرز بود و ماند سے چھٹکارا حاصل کر سکیں گے۔ غلامی کا رواج قدیم معاشرے کا ایک جزو وینفک بن چکا تھا، لیکن اس کے ساتھ وہ ظالمانہ تصورات منسلک نہیں کئے جاسکتے جو اٹھا رہیں اور انیسویں صدی عیسوی میں دنیا کے صنعتی حالات سے پیدا ہوئے تھے۔ چنانچہ غلاموں کے ہوتے ہوئے بھی ان کے ساتھ اکثر خاندان کے دیگر افراد جیسا سلوک ہوتا تھا۔ اس سلسلے میں ارسطو نے بھی چند شرائط عائد کئے ہیں۔ (۱) فطری آنا د اور فطری طور پر غلام کی تمیز مشکل سے تسلیم کی جاسکتی ہے۔ آزاد اور غلام کا فرق زیادہ طور پر ان کے طبعی خصائل اور فطری صلاحیتوں کی بنا پر کیا جاتا ہے اور اکثر غلاموں کی اولاد اپنی ذاتی استعداد کی بنا پر آزاد افراد کے مقابلے پر قابل ترجیح ہو سکتی ہے۔ ایک پشین غلام کی اولاد ضروری نہیں کہ فطری غلاموں کی صف میں شمار کی جائے۔ (۲) جنگی قیدیوں کو غلام بنالینا ارسطو کے نزدیک ہمیشہ درست نہیں کیونکہ ممکن ہے کہ جنگی طور پر کمزور قوم کے افراد ذہنی طور پر فتیاب قوم کے افراد کے مقابلے پر بہتر ہوں ماس کے علاوہ یہ بھی ہو سکتا ہے کہ جنگ کا باعث محض ظلم و استیلا و ملک گیری کا جذبہ ہو۔ ایک یونانی کو کسی حالت میں بھی غلام بنانا جائز نہیں (۳) ایک آقا اور غلام کے مفادات تقریباً یکساں ہیں ماس لئے آقا کے لئے مناسب نہیں کہ اپنے غلام کے معاملہ میں ظلم و استبداد روا رکھے۔ اسے اپنے غلام کے ساتھ محبت و شفقت

سے پیش آنا چاہئے۔ (۴) غلاموں کو آزاد کرانے کے مواقع ہیا کرنے چاہئیں۔

لیکن ان تمام شرائط کے باوجود انسانوں کو دو مختلف حصوں میں تقسیم کرنے کا رجحان بہت خطرناک نتائج کا حامل تھا اور بعد میں یہ تفریق اور زیادہ شدت اختیار کرتی چلی گئی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ایک طرف فارغ انبال افراد کی اقلیت تھی جو ریاست کے ہیا کردہ فوائد سے بہرہ اندوز ہوتی تھی اور دوسری طرف وہ اکثریت تھی اور ان میں صرف غلام ہی شامل نہ تھے، جو دن رات پسینہ بہا کر ریاست کی دولت پیدا کرتی اور برطھاتی تھی لیکن جس سے انہیں بہت قلیل حصہ ملتا تھا۔ یہ تفریق ہر نسل نے اور ہر ملک میں بغاوت، فساد اور فتنہ کا موجب رہی ہے۔

اسطونے کتاب سیاسیات میں ایک نصب العین حکومت اور اس کے اجزاء پر مفصل بحث کی ہے۔ اس کا فیصلہ کہ کونسی طرز حکومت بہتر ہے اس پر منحصر ہے کہ کونسی زندگی افضل ترین ہے۔ یعنی سیاسی طور پر ایک بہتر حکومت کی بنیاد ایک بہتر اخلاقی نظام پر ہی مبنی ہو سکتی ہے۔

خیر اسطونے کے نزدیک تین قسموں پر مشتمل ہے: خارجی خیر، جسمانی خیر اور روحانی خیر اور ایک سعادت مند شخص وہ ہے جس کو یہ تینوں خیر حاصل ہوں لیکن یہ تینوں خیر اپنی قدر و قیمت کے لحاظ سے مساوی نہیں۔ کیونکہ (۱) تجربے سے معلوم ہوتا ہے کہ ایسی زندگی جس میں بلند ترین اخلاقی فضائل کے ساتھ قلیل خارجی فوائد شامل ہوں تو وہ زیادہ سعادت و راحت کا موجب ہوتی ہے یہ نسبت اس زندگی کے جس میں خارجی فوائد تو کثرت سے موجود ہوں لیکن اخلاقی فضائل نہ ہونے کے برابر۔ خارجی فوائد ہماری زندگی کے لئے فائدہ مند ہیں لیکن صرف ایک خاص حد تک لیکن جو نہی ان کی کثرت ہو جائے تو ہماری اخلاقی زندگی میں نقص ہو جاتا ہے اس کے برعکس فضائل کے معاملہ میں کثرت کسی نقصان کا باعث نہیں (ب)

اصلی مقصود روحانی خیر ہے اور دوسرے خیر مقصود بالذات نہیں بلکہ اس لئے کہ وہ روحانی خیر کے لئے ناگزیر ہیں۔

یہی معاملہ افراد سے بڑھ کر ریاست اور معاشرہ کا ہے۔ وہاں بھی فضائل اور خارجی فوائد کی ضرورت ہے۔ لیکن اس کے باوجود سوال یہ ہے کہ کونسی زندگی بلند ترین ہے، کاروبار یا سیاست کی یا استعراق و غور و فکر کی؟ بعض کا خیال ہے کہ دستوری حکومت بھی انفرادی خوشحالی کے راستے میں رکاوٹ ہے اور بعض کا خیال ہے کہ مطلق الصغانی کی حکومت ہی میں افراد کی بھلائی مضمر ہے لیکن ارسطو کا خیال ہے کہ یہ دونوں نظر سے جردی طور پر غلط ہیں۔ پہلا تصور یہاں تک تو ٹھیک ہے کہ آزادی کی زندگی استبداد کی زندگی سے بہتر ہے لیکن ہر حکومت مطلق الصغانی اور استبداد کی حکومت نہیں ہوتی۔ دوسرا تصور اس حیثیت سے غلط ہے کہ اس کے نزدیک قوتِ مطلقہ ہی بہترین چیز ہے۔ ارسطو کے نزدیک بہترین زندگی تدبیر و تفکر کی زندگی ہے جو جو خدا کا خاصہ ہے۔

ارسطو نے تین مختلف قسم کی حکومتوں کا نقشہ پیش کیا ہے جن کا فرق برسر اقتدار طبقے کی تعداد پر منحصر ہے۔ (۱) شاہی جس میں طاقت کا سرچشمہ فرد واحد ہے (۲) حدیدیت جہاں ایک محدود اقلیت کے ہاتھ میں تمام طاقت مرکوز ہو۔ (۳) جمہوریت جہاں طاقت ریاست کے تمام بالغ افراد کے ہاتھوں میں ہو۔ عملی طور پر حدیدیت سے مراد وہ حکومت تھی جس کے سربراہ جاگیر دار اور دولت مند طبقے سے تعلق رکھتے تھے اور جمہوریت میں حکومت پر قبضہ عوام کا تھا جن کی کوئی جائیداد نہ تھی یا جو دولت کی بنا پر کسی طرح کا امتیاز نہ رکھتے تھے۔ ارسطو کے نزدیک یہ دونوں نظریات ناقص تھے کیونکہ حکومت کا اصلی مقصد ایک بہتر زندگی کے لئے مناسب ماحول پیدا کرنا ہے جو ان دونوں قسم کی حکومتوں سے حاصل نہیں

ہوتا۔ اس کے لئے ارسطو کراثیت یا اچیانیت کی حکومت ہی بہترین ہے جب امراء عام مفہوم میں دولت مندوں پر مشتمل نہ ہوں بلکہ حقیقی معنوں میں حکیم و دانشمند ہوں خواہ وہ تعداد میں قلیل ہوں یا کثیر۔ شاہی نظام حکومت بھی بہترین کہلا سکتا ہے بشرطیکہ صاحب طاقت شخص حکمت و دانش سے پوری طرح بہرہ ور ہو۔

لیکن ارسطو نے اس نصب العینی ریاست کے لئے کچھ عجیب و غریب پابندیاں بھی تجویز کی ہیں۔ وہ سب سے پہلے آبادی کی تعداد کا مسئلہ ہے۔ اس کے خیال میں ریاست میں آبادی کی تعداد محدود ہونی چاہئے اتنی کہ ایک اعلیٰ پانچ دن بھر میں حکومت کے اعلانات کو تمام لوگوں تک پہنچا سکے اور عدالت کے جج اور جیوری کے ممبر اپنے علاقے کے آدمیوں کو اچھی طرح جان سکیں تاکہ انصاف کرتے وقت ان کے سامنے ان لوگوں کے متعلق پورا علم ہو جو ان کے سامنے پیش ہوں۔ لیکن یہ شرط شاید اس زمانے میں جب ریاست محض ابتدائی درجہ میں تھی اور یونانی معاشرہ ابھی پوری طرح تمدنی طور پر ارتقا پذیر نہ ہوا تھا قابل عمل ہو سکتی مگر عین اسی وقت جب ارسطو سیاسیات پر کتاب لکھ رہا تھا سکندر نے یہ تمام نظام ہمیشہ کے لئے ختم کر دیا اور قدیم زمانے میں شاید ملوکیت کی ایک بدترین شکل دنیا کے سامنے پیش کی۔ اس کے علاوہ یونان کے ہمسائیگی میں کافی عرصے سے ایرانی سلطنت بڑی شان و شوکت سے ایک بہت سی خطہ زمین پر موجود تھی جہاں ارسطو کا یہ نظام کس حالت میں بھی نہیں چل سکتا تھا۔ ۲۱۔ ریاست کے لئے ارسطو کے لئے زیادہ علاقے کی بھی ضرورت نہیں کیونکہ ملک کی حد سے زیادہ وسعت قانون و انصاف کی حکومت کے منافی ثابت ہوتی ہے۔ یہ علاقہ نہ سمندر سے بہت زیادہ قریب ہونا چاہئے نہ زیادہ دور و غیرہ۔

ریاست کے مختلف افراد کو ارسطو نے ہمیشہ کے لحاظ سے مندرجہ ذیل حصوں

میں تقسیم کیا ہے، کسان، کاریگر و مزدور، فوجی، امراء، مذہبی گروہ، وہ لوگ جو اس بات کے فیصلہ کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں کہ کونسا کام عدل و خیر کا حامل ہو سکتا ہے۔ کسان اور کاریگروں کا گروہ ایسا ہے کہ جس میں نہ ایسی صلاحیتیں ہیں اور نہ ان کے پاس فالتو وقت کہ وہ سیاسی اور معاشرتی فرائض کی ادائیگی کی طرف مناسب توجہ دے سکیں۔ فوجیوں یا سیاسی مدبرین اور عدالتوں کے سربراہوں کیلئے مختلف صلاحیتوں کی ضرورت ہے مثلاً اقل الذکر کے لئے جسمانی طاقت اور مؤخر الذکر کے لئے حکمت و دانش لیکن وہ گروہ جو جسمانی طاقت رکھتا ہے اس کو مستقل طور پر اختیار حکومت سے علیحدہ رکھنا ممکن نہیں اس لئے ارسطو نے یہ تجویز پیش کی ہے کہ ایک ہی گروہ اپنی عمر کے مختلف ادوار میں آخر الذکر تین مناصب پر سرفراز ہو سکتا ہے۔ جوانی میں وہ جنگی کاموں میں حصہ لیں، ادھیڑ عمر میں سیاسی زندگی میں داخل ہوں اور جب عمر رسیدہ ہو کر معاشرے کی عملی زندگی سے کنارہ کش ہو جائیں تو اس وقت وہی لوگ مذہبی راہنمائی کا کام سرانجام دیں۔ تمام قابل کاشت اراضی اسی گروہ کے قبضہ میں ہونی چاہئے نہ کہ مزادوں کے ہاتھ میں جو یا غلام ہونگے یا غیر مذہب افراد اس طرح معاشرہ میں ارسطو کے نزدیک مندرجہ ذیل طبقے ہونگے :

(۱) فوجی جو بعد میں حکمران اور اس کے بعد مذہبی پروہت۔ دولت کی پیداوار کے تمام وسائل اسی گروہ کے قبضہ میں ہونگے۔ (ب) کسان وغیرہ۔ (ج) کاریگر۔

تعلیم

بہترین طرز حکومت وہ ہے جس میں افراد کو اپنی فطری صلاحیتوں کے اظہار کا بہترین موقع میسر آئے اور اس طرح انہیں حقیقی سعادت و راحت نصیب ہو۔ ارسطو کے خیال میں سعادت کا انحصار اول اخلاقی فضائل پر ہے اور دوسرے درجہ پر خارجی اشیاء پر فضیلت کا انحصار تین چیزوں پر ہے، فطرت، عادت اور عقلی تقاضوں

کے مطابق زندگی۔ تعلیم کا تعلق ان آخری دو باتوں سے ہے۔

ارسطو کے خیال میں تعلیم کا مقصد لوگوں میں ایک ہی وقت دو طرح کی صلاحیت پیدا کرنا ہے، حکومت کرنے اور تابعداری کرنے کی۔ ابتداء میں قانون کی حکومت کی تابعداری کرنے اور نظام حکومت سے تعاون کرنے کا ملکہ پیدا کرنا ضروری ہے لیکن یہی لوگ جو اپنے اختیار و ارادے سے اپنے سے بہتر لوگوں کے احکام کے سامنے سرب تسلیم خم کرنے کے عادی ہو جاتے ہیں بعد میں دوسروں پر حکومت کرنیکی اہلیت رکھتے ہیں۔ ہم دیکھ چکے ہیں کہ عقل دو قسم کی ہے، عقل نظری اور عقل عملی۔ عقل عملی کا تعلق جنگ و حکومت کے دیگر معاملات سے ہے اور عقل نظری کا تعلق امن اور فراغت سے ہے۔ اس لئے ارسطو کے خیال میں کسی حکومت کا جنگ و جدل کو نصیب بنالینا جیسا کہ سپارٹا والوں کا خیال تھا اور جس کے مطابق انہوں نے اپنی تمام سیاسی اور اخلاقی زندگی دھال لی تھی، ایک ثانوی معاملہ کو زیادہ اہم بنانا ہے۔ اس کے نزدیک فرد اور معاشرہ کا تعلق باہمی تعاون و تعامل کا ہے اور اس کے نظام فکر میں دونوں کو مساوی اہمیت دی گئی ہے، نہ وہ انفرادیت پر اتنا زور دیتا ہے کہ جس سے معاشرے کا وجود عدم کے برابر ہو جائے اور نہ وہ معاشرے کو افراد کے مقابلے پر اتنا اہم قرار دیتا ہے کہ جس کے سامنے فرد کا ذاتی وجود و تشخص مٹ جائے۔ اس کے خیال میں معاشرہ ناگزیر ہے لیکن وہ اخلاقی اصولوں سے برتر نہیں اور نہ وہ افراد کی انفرادیت کے منافی۔

انسان کا جسم روح سے ترقی پذیر ہوتا ہے اور اس کی جبلتی خواہشات عقل سے پہلے ظاہر ہوتی ہیں۔ اس لئے اس فطری نشوونما کے مطابق تعلیم کا عمل پہلے جسم سے شروع ہونا چاہئے، پھر فطری خواہشات اور ان کے بعد عقل کی باری آتی ہے۔ لیکن جسم کی تربیت جسمانی مقصدیات کے لئے نہیں بلکہ روحانی تقاضوں کے مطابق ہونی

چاہئے۔ لیکن حکمرانوں کا فرض صرف یہ نہیں کہ بچوں کی جسمانی اور روحانی تعلیم و تربیت کا خیال رکھیں بلکہ ان کو چاہئے کہ قبل از پیدائش بھی اس معاملہ پر پوری توجہ دیں۔ چنانچہ ارسطو نے شادی کے لئے مناسب عمر اور ہونے والے خاوند اور بیوی کی جسمانی ساخت پر بھی بحث کی ہے۔ ابتدائی تعلیم کے متعلق ارسطو نے کافی تفصیل سے بحث کی ہے۔ اس کا خیال ہے کہ ابتدائی پانچ چھ سال تک بچوں کو کیسل کو دکی پوری پوری اجازت ہونی چاہئے۔ پانچ سے سات سال کی عمر میں ان کو سکول کی زندگی سے محض خارجی طور پر واقف کرانا چاہئے اور باقاعدہ تعلیم سات سال کی عمر سے شروع ہونی چاہئے۔ تعلیم کا بنیادی مقصد افراد میں ایک خاص قسم کی سیرت پیدا کرنا ہے اس لئے تعلیمی نظام کا حکومت کے ہاتھ میں ہونا ناگزیر ہے۔ ممکن ہے کہ تعلیم کے انفرادی انتظام سے چند مخصوص افراد کو فائدہ پہنچے لیکن مجموعی طور پر اس کا مکمل فائدہ تمہی حاصل ہو سکتا ہے جب سارا سلسلہ تعلیم ایک مرکز سے وابستہ ہو۔ چونکہ ارسطو کے خیال میں سوائے چلے طبقے کے اور کوئی گروہ صحیح معنوں میں شہری نہیں کہلا سکتا اس لئے تعلیمی نصاب میں کسی عملی کام کے سکھانے کی کوئی گنجائش نہیں ہونی چاہئے کیونکہ جس گروہ کی تعلیم و تربیت کا انتظام اس کے پیش نظر ہے ان کے لئے روزی کمانے کا مسئلہ کبھی پیش نہیں آ سکتا اور جن کو روزی کمانا ہوتا ہے ان کے لئے ارسطو کے خیال میں کسی قسم کی تعلیم کی ضرورت ہی نہیں۔

تعلیمی نصاب میں موسیقی کی اہمیت پر بہت زور دیا گیا ہے کیونکہ اس کے خیال میں موسیقی سے نہ صرف فنونِ لطیفہ کو سمجھنے اور ان کی تخلیق میں مدد ملتی ہے بلکہ اس سے افراد کی سیرت پر بھی بہت اچھا اثر پڑتا ہے۔ اس معاملے میں ارسطو اور افلاطون دونوں متفق ہیں کہ موسیقی میں انسانی سیرت پر اثر انداز ہونے کی بے پناہ

صلاحیت ہے۔ لیکن افلاطون نے نہ صرف نصاب تعلیم سے بلکہ ساری زندگی سے عاشقانہ یا ہوس آمیز موسیقی کو بالکل خارج کرنے پر اصرار کیا ہے اور اسی طرح اس کے خیال میں المیہ ڈرامے بھی انسان کی اخلاقی زندگی کے لئے فائدہ مند نہیں۔ اس کے برعکس ارسطو نے انسانی کردار کی صحیح تشکیل و تعمیر میں ان دونوں کی اہمیت کو تسلیم کیا ہے۔ اس کا خیال ہے کہ ایسے فنون لطیفہ مثلاً موسیقی یا المیہ جو انسان کے نفسانی تقاضوں کو ابھارتے ہوں مستقل طور پر برے اثرات پیدا ضرور کرتے ہیں لیکن اگر گاہے بہ گاہے ان سے لطف اندوز ہوا جائے تو اس سے انسانوں کی بہت سی نفسیاتی بیماریاں دور ہو جاتی ہیں۔ اس زمانے کے طبی نظریے کے مطابق انسان کی جسمانی صحت کا دار و مدار مختلف اجزاء کے باہمی اعتدال پر منحصر تھا۔ اگر بعض دفعہ کوئی جزو اپنی مناسب حد سے بڑھ جائے اور اس کو خارج کرنے کا کوئی صحیح انتظام نہ ہو تو اس سے بیماری پیدا ہونے کا امکان ہوتا ہے۔ جب تک دوا یا پرہیز کے ذریعے اس فالتو مادے کو ختم نہ کیا جائے صحت بحال نہیں ہوتی یہی حالت بالکل روحانی زندگی کی ہے۔ اگر ہماری اخلاقی حالت بالکل درست ہے تو ہمارے مختلف جذبات اور احساسات کو اپنے اپنے موقع پر ظاہر ہونے کا موقع ملتا رہتا ہے اور اس طرح روحانی مقاصد پیدا نہیں ہوتے۔ لیکن ہماری روزمرہ کی زندگی میں ان جذبات و احساسات کے مناسب اظہار کا بعض دفعہ موقع نہیں ملتا جس سے آہستہ آہستہ فاسد مواد جمع ہوتا رہتا ہے۔ اگر ان کو خارج کرنے کا مناسب انتظام نہ ہو تو اخلاقی اور روحانی زندگی کی معتدل نشوونما میں فرق آ جاتا ہے۔ اس خوفناک حادثہ سے بچنے کے لئے ہمیں کسی دوا کی ضرورت ہے اور یہ دوا ارسطو کے نزدیک موسیقی اور المیہ ڈرامے ہیں۔

رواتی فلسفہ اخلاق

فلسفہ و مذہب کے اکثر مغربی مؤرخین کی یہ رائے ہے کہ عیسائیت اور اسلام دونوں رواتی فلسفہ اخلاق سے بہت زیادہ متاثر ہوئے۔ لیکن اس مسئلے پر بہت کم توجہ کی گئی ہے کہ رواتی مکتب فکر کے نظریات کا اصلی تلمیح کیا ہے۔ بعض نے یہ تسلیم کیا ہے کہ اس نظام فکر کا بانی زینو ساہی النسل تھا جس کے آباؤ اجداد فینیشیا سے آکر جزیرہ قبرص میں آباد ہو گئے تھے۔ زینو وہیں سے یونان آیا اور ایک نئے فکر کی بنیاد رکھی۔ تاریخی واقعات کے مطابق یہ واضح ہوتا ہے کہ جس چیز کو یونانی تمدن یا یونانی فلسفہ فکر کا نام دیا جاتا ہے وہ خالص یونانی کہلانے کا مستحق نہیں۔ مسیح مشرق کے قدیم مذاہب خاص کر زرتشتی نظام فکر کا بہت گہرا اثر پایا جاتا ہے، جیسا کہ زرتشت کے اخلاقی نظریات کی تشریح کہتے ہوئے ہم نے اوپر ذکر کیا ہے۔ خود یہودیت بھی اس اثر سے محفوظ نہ رہ سکی چنانچہ یہودی مذہب کے ارتقاء کا اگر تاریخی طور پر جائزہ لیا جائے تو ان اثرات کا اندازہ لگانا کچھ زیادہ مشکل نہ ہوگا۔

یہودی مذہب کا ارتقاء

نخت نصر نے چھٹی صدی قبل مسیح (۵۸۷ء) میں یروشلم کو تباہ و برباد کر کے تمام یہودیوں کو وہاں سے جلا وطن ہونے کا حکم دیا جس کے بعد ان کی مرکزی اور سیاسی

۱۔ سرائلینڈر گرانٹ نے اپنی کتاب "اخلاق ارسطوی جلد اول کے چھ پیکر میں" اس بات کی مفصل توضیح کی ہے کہ نہ صرف زینو بلکہ رواتی مدرسہ فکر کے تمام مشہور و نامور مفکر مشرقی ممالک کے رہنے والے تھے اور ان میں سے کوئی بھی خاص یونان کا باشندہ نہیں تھا۔ دیکھئے صفحہ ۳۰۸-۳۰۹ (لندن ۱۸۸۵ء)

حیثیت ہمیشہ کے لئے ختم ہوگئی۔ وہ غیر اسرائیلی قوموں کے درمیان جا کر آباد ہونے پر مجبور ہوئے۔ اس جلاوطنی کے زمانے میں ان کی انفرادی اور خصوصی زندگی کا قائم رہنا تقریباً ناممکن تھا لیکن جس طرح حضرت موسیٰ نے فرعون مصر کے مظالم سے ان کو رہائی دلا کر ان کے لئے ایک نئی آزاد زندگی اور اپنی خود مختار ریاست قائم کر دی اسی طرح اس انتہائی مصیبت کے وقت بنی اسرائیل کے دو پیغمبروں نے ایک بالکل نئے اور ناموافق ماحول سے مطابقت پیدا کرنے کے لئے کامیاب کوشش کی اور یہ انہی دو بزرگوں کی ہمت کا نتیجہ تھا کہ یہودی مذہب اپنی آخری اٹھائی منزلیں طے کرتا رہا حتیٰ کہ حضرت عیسیٰ کی زندگی اور تعلیم نے اس میں ایک بالکل نئی روح پھونک دی۔

پہلانی ایذا کیل تھا جو ۵۹۷ قبل مسیح میں جلاوطن یہودیوں کے ساتھ بابل پہنچا۔ پھر یرشلیم کی تباہی کے بعد جلاوطنوں کے قافلے زیادہ تعداد میں آ کر آباد ہونے شروع ہوئے۔ بابل کے لوگوں میں بت پرستی اور شرک عام تھا اور ان کے رسم و رواج بنی اسرائیل کی زندگی اور روح سے بالکل متناقض تھے۔ ایسے حالات میں ایذا کیل کے سامنے ایک مشکل کام تھا کیونکہ عام لوگ زیادہ تر اس ماحول سے مصالحت کرنے پر آمادہ نظر آتے تھے۔ یہیل کی تباہی اور قوم کی خلائی و جلاوطنی کے پیش نظر خدائے واحد کی طاقت مطلقہ و انصاف کے تصورات پر شک پیدا ہو چکا تھا۔ پچھلے نبیوں نے مسلسل بد اعمالیوں کے باعث قوم کو خبردار کیا تھا کہ تباہی بربادی و غمگین نازل ہوتے والی ہے لیکن اس کے باوجود انہوں نے یہ بھی کہا تھا کہ ایک اقلیت اس فسادِ عظیم سے محفوظ رہے گی۔ ایذا کیل نبی نے اسی استثنائی حالت سے فائدہ اٹھا کر قوم کے سامنے ایک لائحہ عمل پیش کیا اور اس وعدہ کو یاد دلایا کہ انہیں اطمینان دلانا چاہیے کہ اگر وہ اپنے اعمال کی مناسب اصلاح کر لیں تو یہ پیش گوئی

ان کے حق میں پوری ہو سکتی ہے یہیل کی تباہی ایک حیثیت سے یہودی مذہب کیلئے فائدہ مند ثابت ہوئی کیونکہ قربانی اور دیگر پیچیدہ رسوم جو یہیل کے ساتھ وابستہ تھیں اب جاری نہیں رہ سکتی تھیں اس لئے جلاوطنی کے زمانہ میں اسرائیلی دین ان قدیم رسوم سے بالکل بے نیاز ہو گیا اور اب یہیل کی جگہ کنیسائے لے لی اور یہ طرح اس میں سادگی اور روحانیت کا عنصر غالب آ گیا۔ کنیسائی اسرائیل کی دینی، سیاسی اور تمدنی زندگی کا ایک مرکز قرار پایا اور ہر قسم کے شدید حضرات کے باوجود انہی انفرادیت قائم رہی۔

تورات میں خدا نے بنی اسرائیل سے وعدہ کیا تھا کہ وہ ان کو اس دنیا میں سرفرازی عطا کریگا لیکن یہ وعدہ مشروط تھا مختلف نبیوں نے قوم کو خبردار کیا تھا کہ اگر انہوں نے اس معاہدہ کی شرائط کی پابندی نہ کی تو خدا کا عذاب ان پر ضرور نازل ہوگا لیکن لوگوں نے اس کی طرف کوئی توجہ نہ دی اور وہ اس خدائی وعدہ کے بھروسہ پر احکام خداوندی کی خلاف ورزی کرتے رہے لیکن جب اس متوقع سزا کا وقت سر پر پہنچا تو بنی اسرائیل کے دلوں میں انتہائی مایوسی پیدا ہو گئی اس وقت حزقی ایل نبی نے ان کو سمجھایا کہ یہ تمام مصیبت ان کے اپنے اعمال کا نتیجہ ہے، خدا کے وعدوں میں کوئی غلطی نہیں اور اگر وہ چاہتے ہیں کہ یہ وعدے پورے ہوں تو انہیں چاہئے کہ وہ اپنی ذمہ داریوں کو پورا کریں۔ اس طرح لوگوں کی توجہ اس وقتی اور عارضی مصیبت سے ہٹ کر ایک ایجابی اور بلند مقصد کی طرف مبذول ہو گئی اور جلاوطنی اس نصب العین کے حصول کے لئے ایک ذریعہ سمجھی جانے لگی۔ بخت نصر کے ہاتھوں یہیل کی تباہی اور بنی اسرائیل کا قتل و غارت اور وطن سے اخراج گویا یہوواہ کے عدل و انصاف کا مظاہرہ تھا جس سے وہ اپنے نام لہواؤں کو مصیبتوں کی کٹالی میں ڈال کر ان کو گناہوں اور برائیوں سے پاک و صاف کر سکے گا۔ یہوواہ کی قربت مطلقہ، اس کے عدل اور

انصاف کے تصورات پہلے محض عقلی طور پر تسلیم کئے جاتے تھے اور اب جب واقعات نے اس کی تصدیق کر دی تو اس سے خدا پر ایمان متزلزل ہونے کی بجائے اور نچتر ہو گیا۔ یہی وجہ ہے کہ حوقی ایل کے صحیفے میں خدا کی تنزیہ یعنی اس کی بے پناہ عظمت و قوت پر زیادہ زور پایا جاتا ہے۔ اس قوت و عظمت کے اظہار کے سلسلے میں حوقی ایل نے ہمیش گوئی کی کہ بہت جلد بنی اسرائیل اس مصیبت سے نجات حاصل کرینگے۔ وہ خدا جس نے ان کے لئے جلا وطنی کی سزا تجویز کی ہے اس سے رملٹی اور اپنے وطن میں واپسی کا انتظام بھی کر سکتا ہے چنانچہ اسی صحیفہ میں اس واپسی کا مکمل اور تفصیلی ذکر موجود ہے۔

فرشتوں اور دیگر قویٰ فطری کا ذکر اسرائیلی صحیفوں میں شاید پہلی بار حوقی ایل نے کیا اور اس کے ساتھ حیات بعد الموت اور مسیح کی آمد کا ذکر بھی ملتا ہے جو خدا کے قوانین کی حکومت قائم کرے گا۔

لیکن اسرائیلی دین کی تاریخ میں یسعیاہ نبی کا کام بہت نتیجہ خیز ثابت ہوا۔ یہ نبی حوقی ایل کے کچیس میں برس بعد ہوا ہے (یعنی ۵۴۶ اور ۵۳۸ قبل مسیح، اور اس کے ارشادات یسعیاہ اقل کے صحیفوں میں شامل کئے گئے جو آٹھویں صدی قبل مسیح میں پیدا ہوا تھا۔ اس کی تحریر کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس نے خدا کی مغفرت اور بخشش کے تصورات پر زیادہ زور دیا اور بنی اسرائیل کو یقین دلایا کہ بہت جلد ان کی جلا وطنی کی زندگی کا خوفناک دور ختم ہونے والا ہے۔ حالات بہت خطرناک اور تکلیف دہ تھے لیکن نجات نصرت کی قائم کردہ سلطنت میں کمزوری پیدا ہو چکی تھی اور اس کی جگہ ایران کا بادشاہ سائیرس روز بروز طاقتور ہوتا جا رہا تھا اس لئے بنی اسرائیل کے سامنے نجات کا راستہ کھلا تھا۔ یہی وجہ ہے کہ یسعیاہ کے صحیفے میں اس ایلانی بادشاہ کی تعریف بار بار ملتی ہے۔ اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ سائیرس بہت نیک، دانا اور ہمدرد

تھا جس کی تعریف تقریباً اس کے سبب بمعصرتوں میں لے کی ہے۔ اس نے اپنی رعایا کو مکمل مذہبی آزادی دی اور ان کے عقائد و رسوم کا ہر طرح لحاظ رکھتا تھا۔ یسعیاہ ہی اس کو خدا کا نائب کہہ کر بچا رہا ہے اس لئے کہ اس کی نگاہ میں وہ خدا کی مشیت کا آلہ کار تھا۔ اقوام اور ممالک کی تقدیر ان کے عروج و زوال کے تمام اسباب و حقیقت خدا نے مطلق دو ان کی مشیت اور رضا سے وابستہ ہیں۔ بنی اسرائیل کی جلا وطنی اور باب ان کا عروج و بحال سب قدرت کے ایک طے شدہ منصوبے کے مطابق عمل پذیر ہونے والا ہے اور سائیرس اسی خدا کی مشیت کو پورا کرنے والا ہے۔ جو خود س (سائیرس) کے حق میں کہتا ہوں کہ وہ میرا چرواہا ہے اور میری مرضی بالکل پورا کرے گا؛ (۲۸، ۲۴) یہ تمام واقعات اس وقت زیر تحریر آئے جب بنی اسرائیل ابھی تک غلامی اور جلا وطنی کی زندگی بسر کر رہے تھے لیکن یسعیاہ نبی کی پیش گوئیوں سے قوم میں عزم بلند اور استقلال پیدا ہوا جس سے ان کا دینی تصور بھی کافی بلند ہوا۔

توحید کا تصور پہلی دفعہ واضح اور نمایاں شکل میں ظاہر ہوا۔ خدا کے ایک ہونے کا خیال تو پہلے بھی موجود تھا لیکن اس کے ساتھ دوسرے دیوتاؤں کے وجود سے انکار شاید اتنا واضح شکل میں نہیں ملتا۔ یسعیاہ سے پہلے نبیوں نے اس خالص توحید کو پیش تو ضرور کیا تھا لیکن عام لوگ اس کی حقیقت و ماہیت سے پوری طرح آشنا نہ ہو سکے تھے۔ جلا وطنی کے دوران میں بنی اسرائیل کے نبیوں نے خدا کی توحید کو اس طرح بار بار پیش کیا کہ اس کے بعد کسی قسم کے ابہام کی گنجائش نہ رہی۔ ”خداوند فرماتا ہے تم میرے گواہ ہو اور میرا خادم بھی جسے میں نے برگزیدہ کیا تاکہ تم جانو اور مجھ پر ایمان لاؤ اور سمجھو کہ میں وہی ہوں۔ مجھ سے پہلے کوئی خدا نہ ہوا اور میرے بعد بھی کوئی نہ ہو گا۔ میں ہی ہوا وہ ہوں اور میرے سوا کوئی نہ بچانے والا نہیں۔“ (۴۰، ۱۰-۱۱)

”خداوند اسرائیل کا بادشاہ اور اس کا قدیہ دینے والا رب الافواج یوں فرماتا ہے کہ میں ہی اول اور میں ہی آخر ہوں اور میرے سوا کوئی خدا نہیں۔ ہاں جو کچھ ہو رہا ہے اور جو کچھ ہونے والا ہے اس کا بیان کریں۔ تم نہ ڈرو اور ہراساں نہ ہو۔ کیا میں نے قدیم ہی سے تجھے یہ نہیں بتایا اور ظاہر نہیں کیا؟ تم میرے گواہ ہو۔ کیا میرے سوا کوئی اور خدا ہے؟... کھودی ہوئی صورتوں کے بنانے والے سبک سب باطل ہیں اور ان کی پسندیدہ چیزیں بے نفع۔ ان ہی کے گواہ دیکھتے نہیں اور سمجھتے نہیں تاکہ پشیمان ہو۔“ (۱۰: ۴۴-۱۰)

”خداوند تیرا قدیہ دینے والا جس نے رحم ہی سے تجھے بنایا یوں فرماتا ہے کہ میں خداوند سب کا خالق ہوں۔ میں ہی اکیلا آسمان کو تاننے اور زمین کو بچھانے والا ہوں، کون میرا شریک ہے؟“ (۴۴: ۲۴)

”میں ہی خداوند ہوں اور کوئی نہیں۔ میرے سوا کوئی خدا نہیں۔ میں نے تیری کمر باندھی اگرچہ تو نے مجھے نہ پہچانا تاکہ مشرق سے مغرب تک لوگ جان لیں کہ میرے سوا کوئی نہیں۔ میں ہی خداوند ہوں میرے سوا کوئی دوسرا نہیں۔“ (۴۵: ۲۵)

ان اقتباسات سے یوں معلوم ہوتا ہے کہ اس زمانے میں خدا کی توحید کا نظریہ لوگوں کے ذہن سے اُتر چکا تھا اور اس نے یسوع کو خاص طور پر اس کو اجاگر کرنا پڑا۔ لیکن اس نظریے کی چند خصوصیات قابلِ غور ہیں۔ عام طور پر یہودیوں میں خدا کا تصور قوی تھا یعنی وہ ایک خدا تھا لیکن دنیا میں اس کا کام محض بنی اسرائیل کی حمایت تھا خواہ وہ اخلاقی طور پر اچھی زندگی بسر کریں یا نہ۔ جب ان کا معتابلہ دوسری قوموں سے ہوتا تھا تو وہ قہقہے کرتے تھے کہ ان کا خدا ان قوموں کے خداؤں اور دیوتاؤں پر قابو پا کر انہیں شکست دے سکیگا۔ یہی وہ تنگ نظری تھی جس کے

خلاف یسعیاہ نبی نے پُر زور احتجاج کیا۔ اس نے اعلان کیا کہ خدا ایک اور صرف ایک ہے اور وہ سب قوموں کا خدا ہے، وہ کسی خاص گروہ کا نگہبان اور کسی دوسرے گروہ کا دشمن نہیں۔ وہ حق و صداقت، عدل و انصاف، خیر و خوبی کے قوانین کا عطیہ ہے اور جھوٹ، بدی اور گمراہی کا دشمن۔ جلاوطنی کے بعد بنی اسرائیل کے عوام پر یہ حقیقت پہلی بار منکشف ہوئی کہ یہود وہ خیر مطلق کا علمبردار ہے اور کوئی قوم اسکی چہیتی نہیں۔ اخلاقی قانون کا یہ تصور زرتشت نے بڑی شد و مد سے پیش کیا تھا اور اس کا خیال تھا کہ اسلئے قانون اخلاق خدا کا بہترین مظہر ہے۔ توحید کا یہی اخلاقی تصور تھا جو بنی اسرائیل میں جلاوطنی کے دوران میں پیدا ہوا جب وہ زرتشتی مذہب کے پیروؤں سے دو چار ہوئے۔ اس وقت تک یونان میں خدا کا اخلاقی تصور ابھی پیدا نہ ہوا تھا۔ یہ اسی تصور کا نتیجہ تھا کہ بنی اسرائیل کے نبیوں نے انسانیت کا وسیع ترین مفہوم پیش کرنا شروع کیا۔ اب تک یہود وہ بنی اسرائیل کا خصوصی خدا تھا اور بنی اسرائیل اس کی مخصوص ملت تھی لیکن جب ان کی سیاسی زندگی کا خاتمہ ہوا اور وہ دنیا کے اطراف میں پھیل گئے تو انہیں احساس ہوا کہ تمام انسان اسی ایک خدا کے مطلق کی مخلوق ہیں اور اس واسطے سے ان میں کوئی تفریق نہیں با ب اگر بنی اسرائیل کا کوئی خصوصی کام ہے تو صرف یہ کہ وہ اس خدا کے واحد کے پیغام کو بلا تفریق نسل و رنگ سب انسانوں تک پہنچائیں۔

دیکھو میرا خادم جس کو میں سنبھالتا ہوں۔ میرا برگزیدہ جس سے میرا دل خوش ہے۔ میں نے اپنی روح اس پر ڈالی۔ وہ قوموں میں عدالت جاری کرے گا۔ وہ مسکے ہوئے سر کندھے کو نہ توڑے گا اور مٹھاتی ہتی کو نہ بھائے گا۔ وہ راستی سے

عدالت کرینگوہ ماندہ نہ ہوگا اور ہمت نہ ہاریگا جب تک کہ عدالت کو زمین پر قائم نہ کرے۔ جزیرے اس کی شریعت کا انتظار کرینگے جس نے آسمان کو پیدا کیا اور تان دیا، جس نے زمین کو اور ان کو جو اس میں سے نکلے ہیں پھیلایا جو اس کے باشندوں کو سانس اور اس پر چلنے والوں کو روح عنایت کرتا ہے یعنی خداوند خدایوں فرماتا ہے: میں خداوند نے تجھے صداقت سے بلایا، میں ہی تیرا ہاتھ پکڑوٹکا اور تیری حفاظت کروں گا اور لوگوں کے عہد اور قوموں کے نور کے لئے تجھے دوں گا کہ تو اندھوں کی آنکھیں کھولے اور اسیروں کو قید سے کالے اور ان کو جو اندھیرے میں بیٹھے ہیں قید خانہ سے پھڑکائے۔ (۲۲، ۱-۸)

اس طرح توحیدی نظریے سے انسانیت کا ایک عمومی تصور پیدا ہوا، جس میں اخلاق اور روحانیت کی تمام بلندیاں مجتمع ہو گئیں۔ مذہب اور اخلاق کی پیروی درحقیقت انسانوں کی خدمت اور بھلائی میں مضمر ہے اور یہی وہ نظریہ حیات تھا جو رشتہ نشین نے پیش کیا تھا۔

بنی اسرائیل کے اخلاقی ارتقا میں فرد اور جماعت کے باہمی تعلق میں ایک تبدیلی بہت اہم اور قابل غور ہے۔ ابتدائی زندگی میں فرد بہ حیثیت فرد قابل اعتنا نہ تھا بلکہ اس کے ہر نیک و بد فعل کا انتساب اس کے قبیلے کے ساتھ ہوتا تھا۔ حقوق و فرائض، اخلاقی ذمہ داری اور سزا و جزا سبھی قبیلوی یا خاندانی نقطہ نگاہ سے متعین ہوتے تھے، کسی فرد کا علیحدہ اخلاقی وجود تسلیم نہیں کیا جاتا تھا۔ مثلاً اسٹیفن باب پنجم (آیت ۹) میں مذکور ہے کہ ”میں خداوند تیرا خدا غور خدا ہوں اور جو مجھ سے عداوت رکھتے ہیں ان کی اولاد کو میری اور جو تمہی پشت تک باپ دادا کی بدکاری کی سزا دیتا ہوں۔“ لیکن بہت جلد اسرائیلی نبیوں نے اس تصور کو پس پشت پھینک دیا اور انفرادی ذمہ داری کا احساس پیدا کیا جاسے لگا چٹا نچا سٹفنا

ہی کے باب ۴۳، آیت ۱۶ میں مذکور ہے کہ بیٹوں کے بدلے باپ مارے نہ جائیں نہ باپ کے بدلے بیٹے مارے جائیں، ہر ایک اپنے ہی گناہ کے سبب سے مارا جائے۔ آہستہ آہستہ انفرادی ذمہ داری کا اخلاقی تصور ترقی کرتا گیا۔ عزتی ایل کے عہد میں اس مجموعی ذمہ داری کے تصور کے خلاف کافی پرجوش مواد ملتا ہے۔ اور خداوند کا کلام مجھ پر نازل ہوا کہ تم اسرائیل کے ملک کے حق میں کیوں یہ مثل کہتے ہو کہ باپ دادا نے کچے انگور کھائے اور اولاد کے دانت کھٹے ہوئے۔ یا خداوند خدا فرماتا ہے کہ مجھے اپنی حیات کی قسم کہ تم پھر اسرائیل میں یہ مثل نہ کہو گے۔ جو جان گناہ کرتی ہے وہی مرے گی۔ آگے اسی باب میں آتا ہے کہ جو جان گناہ کرتی ہے وہی مرے گی۔ بیٹا باپ کے گناہ کا بوجھ نہ اٹھائے گا اور نہ باپ بیٹے کے گناہ کا بوجھ۔ ۲۰:۱۸

یہ تبدیلی بہت اہم اور دور رس تھی کیونکہ اس سے انسان کی انفرادی شخصیت اور اس کی اخلاقی ذمہ داری پورے طور پر تعین ہوتی ہے اور اسی تصور کی بنا پر مذہب و اخلاق اس سے براہ راست چند اچھائیوں کی پیروی کرنے اور چند بدیوں سے بچنے کی توقع رکھتے ہیں۔ یہی ارتقاء بعد میں یونانی فکر کی تاریخ میں نظر آتا ہے۔ قرآن نے اسی حقیقت کو یوں بیان کیا:

وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ - کوئی بوجھ اٹھانے والا دوسرے کا بوجھ نہ اٹھائے گا۔ (۱۵: ۱۷)

زرتشتی نظام فکر کا اثر اسرائیلی تصور حیات بعد الموت میں بھی نمایاں نظر آتا ہے۔ یہ مسلمہ حقیقت ہے کہ جلا وطنی سے پہلے اسرائیلی فکر میں موت کے بعد کی زندگی کا تصور موجود ضرور تھا لیکن بالکل ابتدائی اور مبہم شکل میں موت کے بعد انسانوں کی روح زیر زمین کسی جگہ اکٹھی ہوتی ہیں جس کو شول کہتے تھے۔ مؤرخین کا خیال ہے کہ شول کا یہ تصور بائبل مذہب سے لیا گیا تھا اور اس میں کسی قسم کے

اخلاقی تصور کی گنجائش نہ تھی کیونکہ دماغ نیک اور بد ہر قسم کے لوگوں کی ارد گرد
 پہنچ جاتی تھیں۔ لیکن آہستہ آہستہ جب خارجی اثرات اور داخلی حالات کے زیر اثر
 دینی تصورات میں گہرائی اور وسعت پیدا ہونی شروع ہوئی تو اس تصور حیات
 بعد الموت میں اخلاقی عناصر و اجزاء شامل ہونے شروع ہوئے اور اسی طرح یہ
 دوسری زندگی کا تصور نیک و بد اعمال کی جزا و سزا کے ساتھ منسلک ہو گیا۔ کچھ
 خدا سے محبت کا جذبہ اور کچھ اس کے قانون اسطابق کی پیروی کے تصور سے خود بخود یہ
 نظریہ ابھر آیا کہ چونکہ یہ کائنات ایک اخلاقی قانون کے مطابق چل رہی ہے اس لئے
 موت انسانی زندگی کا خاتمہ نہیں کہلا سکتی بلکہ موت کے بعد نیک اعمال اور بد اعمال
 کا بدلہ ہر شخص کو ضرور ملے گا۔ عام طور پر نیک آدمی اس زندگی میں مصیبتوں میں مبتلا
 رہتے ہیں اور بُرے آدمی خوشحالی کی زندگی بسر کرتے ہیں۔ ایسی حالت دیکھ کر ایک حکیم
 کے لئے نیک و بد کی ماہیت اور خدا کی حکمت کے متعلق شکوک پیدا ہوتے ہیں یہی
 معاملہ اس وقت بھی تھا اور بنی اسرائیل کے سامنے خدا نے مطلق کی حکمت اور
 انصاف پسندی کا تقاضا یہی ہونا چاہئے تھا کہ نیک آدمی کو اگر اس زندگی میں اجر
 نہیں مل سکا تو موت کے بعد وہ انعام سے سرفراز ہائے اور اسی طرح بد اعمال اشخاص کو
 ان کی کرتوتوں کی سزا ملے۔ اس نظریے سے بہت سے عقلی شبہات اور قلبی وسوسوں کا خاتمہ
 ہو جاتا ہے۔ نہ توشتی اور اسرائیلی تصورات بعد میں دوسری جگہ اور دوسری قوموں میں
 منتقل ہوئے اور اسی منبع سے فیتا غورث، آرنیسی اور اس کے پیروں بشرط اور افلاطون
 تک پہنچے۔

اسی طرح حکمت کا تصور اسرائیلی صحیفوں میں قابل توجہ ہے بعض کتابوں سے
 معلوم ہوتا ہے کہ ان کے مصنفین نے خدا کائنات اور ان کے باہمی تعلق پر کافی غور و
 خوض کیا ہے۔ یہ تمام کتب یونانی حکماء کے افکار سے بہت پہلے موجود تھیں اور معلوم

ہوتا ہے کہ ان حکماء نے بلا واسطہ یا بالواسطہ اس حکمتی ادب سے استفادہ ضرور کیا ہے۔ کائناتِ ارض و سما کا مطالعہ کرنے کے بعد وہ اس نتیجہ پر پہنچے کہ اس کا خالق حکیم و دانہ، عادل و صادق حکمران ہے جس کے باعث یہ کائنات ایک نیک بندے قاعدے کے مطابق اپنا وظیفہ حیات پورا کئے جا رہی ہے۔ چنانچہ ان اسرائیلی حکماء کے نزدیک حکمت خدا کے واحد کی ایک خصوصی صفت قرار پائی چنانچہ حکمت سلیمان کے یہ الفاظ قابلِ غور ہیں: وہ (یعنی حکمت) خدا کی لافقت کی روح ہے جو اس قادرِ مطلق کی حکمت کا خالص پرتو ہے، اس کی خوبیوں کا عکس ہے، ایسے ہی الفاظ ہیں جو ہمیں بعد میں یونانی فلاسفہ ہرکلیٹس اور زینویں ملتے ہیں۔

کلیسی اور رواقی فلسفوں کا تعلق

مشہور ہے کہ جب زینو اتھنز پہنچا (۳۴۰ قبل مسیح)، تو ایک کتب فروش کی دکان پر اسے زینوفون کی کتاب دستیاب ہوئی جس میں سقراط کے حالات درج تھے۔ اس کو پڑھ کر وہ بہت متاثر ہوا اور دکاندار سے پوچھا کہ ایسے لوگ کہاں ہیں۔ اس وقت کلیسیا مدرسہ فکر کا ایک عالم جا رہا تھا۔ دکاندار نے زینو سے کہا کہ اس کے ساتھ ہولے۔ چنانچہ زینو یونان کی سرزمین پر قدم رکھتے ہی کلیسیا گروہ میں شامل ہو گیا لیکن ان کی مبالغہ آمیز عملی زندگی اسے پسند نہ آئی تاہم رواقی نظریہ حیات بہت حد تک کلیسیا سے متاثر ہوا۔

اینٹی سٹینز جو کلیسیا فلسفہ کا بانی ہے سقراط کا شاگرد تھا اور اس کے تمام شاگردوں اور دوستوں کی طرح اس کے طریقہ زندگی، اس کے عملی اخلاق اور اس کے عملی نظریے کا والا و شید تھا۔ دو باتیں خاص کر اس کو پسند آئیں۔ سقراط کی زاہدانہ زندگی اور اخلاق کے معاملے میں مروجہ معاشرتی نظریات کی پیروی کے مقابلہ پر انفرادی اور داخلی رجحانات کی اہمیت۔ اس معاملے میں اینٹی سٹینز نے انفرادیت اور داخلیت پر اتنا زور دیا کہ

اس کے نزدیک معاشرہ اور ریاست کا وجود عدم کے برابر ہو کر رہ گیا اور فرد کی اُساری زندگی اس کی اپنی شخصی ذات تک محدود ہو کر رہ گئی۔ اس نے رسم و رواج کے مقابلے پر فطرت یا نیچر کا علم بلند کیا۔ لیکن اس اقدام سے اس نے گویا سقراط کے دوسرے اور اہم ترین پہلو سے چشم پوشی کی۔ سقراط نے جہاں معاشرہ کے غیر فطری رجحانات کو ختم کرنے کے لئے فرد کی داخلی زندگی کے روحانی سو توں کو بیدار کرنا ضروری سمجھا ہاں اس نے اس انفرادیت کو ایک عمومیت کے لباس میں بھی پیش کیا تھا۔ اس کا خیال تھا کہ کوئی فرد معاشرے کے بغیر اپنی تمدنی زندگی کو برقرار نہیں رکھ سکتا اور نہ کوئی انفرادی عمل عمومی اصولوں سے مطابقت کے بغیر فائدہ مند ہو سکتا ہے۔ اس کی عملی زندگی اور اس کے علمی تصورات دونوں میں داخل اور خارج، معروض و موضوع، فرد اور معاشرہ میں ایک شاندار ہم آہنگی پائی جاتی تھی۔ سقراط کا سب سے زیادہ اہم علمی کارنامہ یہی تھا کہ اس نے مختلف انفرادی واقعات کی توجیہ عمومی اصولوں کی روشنی میں کی اور یہی عمومیت کی طرف رجحان اینٹی تھیسز کے ہاں غالب تھا۔ اس کے نزدیک فرد ہی سب کچھ تھا اور عام اصول محض اکائیوں کا مجموعہ اور اس لئے ہر قسم کی خصوصیت سے محروم معلوم ہوتا ہے کہ افلاطون کے نظریہ ایمان کی مخالفت میں اینٹی تھیسز سقراط کی عمومیت پسندی سے بھی منکر ہو گیا۔ وہ فرد اور اس کی داخلی زندگی کی اہمیت کا اس قدر قائل تھا کہ اس نے حواس اور حواس سے حاصل شدہ تجربات کے علاوہ اس کے عقلی اور تصویری پہلوؤں کو بالکل نظر انداز کر دیا۔ اس نے فرد کی داخلی آزادی اور وجود مختاری کو بحال کرنے کے لئے اس کو ہر قسم کی معاشرتی ذمہ داری سے بری قرار دیدیا کیونکہ اس کے خیال میں خارجی دباؤ خواہ وہ کتنا ہی خفیف کیوں نہ ہو اس کی اخلاقی آزادی کے راستے میں ایک رکاوٹ ہے کیونکہ معاشرتی قوانین محض غیر فطری ہیں اس لئے اس نے فطرت کی طرف عموماً کئے کاغذ بلند کیا۔ لیکن سوال یہ ہے کہ فطرت سے کیا مراد ہے فطرت کا ایک مفہوم تو

یہ ہے کہ وہ ایک ایسا بلند نصب العین ہے جس کی طرف انسانیت درجہ بدرجہ اور قدم بہ قدم ترقی کرتی ہوئی جا رہی ہے۔ دوسرا مفہوم یہ ہے کہ فطرت انسانیت کی ابتدائی اور اولیں حالت ہے جب علم و عمل کی راہیں اس کے سامنے مسدود تھیں، جب اس کی داخلی استعداد نے خارجی مشکلات پر پوری طرح قابو پانا نہیں سیکھا تھا، جب تمدن و معاشرت میں وہ پسیدہ گیاں پیدا نہ ہوئی تھیں جو اس وقت ہمارے سامنے ہیں۔ کبھی فلاسفہ نے جب فطرت کی طرف رجوع کرنے کا مطالبہ کیا تو ان کے سامنے فطرت کا دوسرا مفہوم تھا گویا وہ انسان کو کسی بلند نصب العین کی طرف لے جانے کی بجائے ابتدائی حالت کی طرف پہنچانا چاہتے تھے، وہ انسان کو بچہ وحشی یا حیوان بنانے پر تگے ہوئے معلم ہوتے تھے اور فطرت کی طرف رجوع کا مطلب تمدنی ترقی سے انکار، تعلیمی و معاشرتی ارتقا سے روگردانی، علم و اخلاق کی تمام بلندیوں سے نیچے اتر آنا تھا۔ انسان کی داخلی آزادی اور خود مختاری کی علمبرداری عام طور پر اسی طرح کی رجعتِ قہقہری کی طرف منتج ہوتی رہی ہے قدیم زمانے میں بھی اور جدید دور میں بھی۔ انسان کی انفرادی زندگی معاشرتی زنجیروں سے اس طرح وابستہ ہے کہ اگر ان زنجیروں کو اتار دیا جائے تو وہ انسان نہیں بلکہ خالص حیوان بن جاتا ہے، جب خارجی عوامل و آرائشوں کا لباس اس کے بدن سے اتار لیا جائے تو اس کے نیچے وہ خالص فطری عریانی اور حیوانی جبلتوں کے بے پناہ تھپیڑوں میں الجھ کر رہ جاتا ہے اور یہی کبھی فلسفہ کی کامل انفرادیت کا نتیجہ تھا۔ ان کا مقصد تھا کہ انسان کی داخلی آزادی کو بحال کرنے کے لئے خارجی دنیا اور اس کے لوازمات سے بے نیازی ضروری ہے لیکن جو رشتہ انہوں نے کاٹا اور جو قطع انہوں نے قطع کیا، اس سے ان کی اپنی زندگی کی گہرائی ختم ہو گئی، ان کے غرور اور عجب و کبریاؤں میں اضافہ کیا۔ سقراط نے ایک دفعہ ایٹنی ستھین کے ذہنی رجحان اور ظاہری لباس کی بے باک دیکھ کر کہا تھا کہ تمہارا

پھٹے ہوئے کوٹ کے سوراخوں میں سے تہارا غرور جھٹک رہا ہے۔ معاشرے اور ریاست کے ہر بندھن کو توڑ کر انہوں نے بظاہر اپنے آپ کو ہر قسم کی ذمہ داری سے بچا لیا لیکن ہر ذمہ داری سے آزاد ہوتے ہی وہ انسانیت کے تمام علمی ورثے اور تمدنی ارتقاء سے بھی محروم اور کورے ہو گئے اور ان تمام انسانی قوتوں اور استعدادات کو استعمال کرنے سے عاری ہو گئے جن کے استعمال پر افلاطون اور ارسطو دونوں نے زور دیا تھا اور جو ہر معاشرہ اپنے افراد سے مطالبہ کرتا ہے۔ اس طرح انہوں نے انسانی زندگی کے تمام ایجابی پہلوؤں کو حذف کر کے اسے صفر کر دیا اور اس کے بعد خود کشی ان کی نگاہ میں کوئی مہیوب فعل نہ رہا۔

کلی فلسفہ کی اس یک رخ اور یک طرفی کا مداوار و اوقاتی فلسفے کی ہمہ گیری نے کر دیا کیونکہ زینونے جوہر و اقیات کا بانی تھا کلی فلسفہ کے علاوہ ان کے مخالف گروہ کے اساتذہ سے بھی استفادہ کیا تھا جس کو میگیری کہا جاتا ہے اور جن کا نقطہ نگاہ کلیوں کے بالکل برعکس اور متضاد تھا۔ ان کا خیال تھا کہ فرد کچھ نہیں جو کچھ ہے اجتماع ہے، جزو بے حقیق ہے، کل ہی حقیقت ہے کثرت بے معنی اور لغو ہے، وحدت ہی میں حقیقی زندگی کا راز مضمر ہے۔ ایسے نظریہ حیات کا انجام خالص بے خودی اور اپنی انفرادیت کو وحدت مطلقہ و مجردہ میں مدغم کرنا ہے اور اس طرح فنائے مطلق بلند ترین نصب العین۔ چنانچہ ایک مختلف راستے سے ہو کر دونوں متضاد نظریے ایک ہی منزل پر پہنچ گئے۔ وحدت اور کثرت کے دو مختلف زاویوں نے آخر کار ایک ہی جگہ پہنچ کر دم لیا اور وہ فوہ اور معاشرہ دونوں کا خاتمہ تھا اور اس کی وجہ صرف یہی تھی کہ یہ وحدت اور کثرت دونوں مطلق تھیں، حقیقی نہ تھیں۔ اگر حقیقت کا دامن ہاتھ سے دھریں تو وحدت اور کثرت دونوں بیک وقت ضروری اور ناگزیر ہیں اور یہی وہ بلند مقصد تھا جس کو زینونے اپنے سامنے رکھا اور اس طرح اس نے دو متضاد طریقوں سے ایک

اعتدال کا راستہ تلاش کر لیا۔ اس کے نزدیک انفرادیت اور عمومیت، وحدت و کثرت، حواس اور عقل، مادیت اور تصوریت میں کوئی بُعد نہیں بلکہ یہ تمام ایک ہی حقیقت کے مختلف رخ ہیں اور ان کو یکجا اور ہم آہنگ کرنے سے ہی انسانیت کی فلاح و بہبود ممکن ہے۔

اس بلند ترویج سے رواقی فلسفہ کبھی فکر سے یکدم متمیز ہو جاتا ہے، اس کی روح، اس کا لہجہ، اس کا طرزِ عمل، اس کا طریقہ فکر بالکل علیحدہ ہو جاتا ہے کبھی فلسفہ کا مقولہ ہے کہ نیکی و فضیلت کے علاوہ کوئی خیر نہیں، باقی سب کچھ بے حقیقت ہے۔ رواقی فلسفی کہتا ہے کہ یہ بات تو ٹھیک ہے لیکن یہ بے حقیقت چیزیں بھی اپنی ایک قدر و قیمت رکھتی ہیں۔ مثلاً صحت اگرچہ خیر نہیں تاہم بیماری کے مقابلے پر قابلِ تزیج ہے۔ جہاں کلبیت انسان کے ذہنی اور قلبی لگاؤ کے خلاف خالص وحشیانہ اور غیر انسانی حالت پیدا کرتی ہے وہاں رواقی فلسفہ انسان کے تمدنی تقاضوں سے بے اعتنائی نہیں برتتا۔ اول الذکر مکمل سلبیت کا ملبردار ہے اور آخر الذکر ان قضایا کو تسلیم کرتے ہوئے بھی اپنا ایک ایجابی اور تعمیری نقشہ انسانیت کے سامنے رکھتا ہے۔ کلبیت علم، معاشرہ اور تمدن سبھی کا دشمن ہے اور روایت ان کو ترقی دینے میں کوشاں۔ کلبیت کے نزدیک ریاستی معاملوں میں دخل دینا گھٹیا قسم کی خود غرضی ہے لیکن روایت میں انسان کی داخلی زندگی کی وسعتوں میں ڈوب کر اپنے آپ کو پالینے پر کافی زور دیا گیا۔ اتفاق پر زیادہ توجہ دینے کی بجائے افسس پر توجہ ان کے نزدیک زیادہ ضروری اور اہم ہے۔ خارجی دباؤ اور ماحول سے مکمل آزادی حاصل کرنا دونوں فلسفوں کا نقطہ اختلاف تھا لیکن جہاں کلبیت اس سلبی رجحان سے آگے نہ بڑھ سکی وہاں رواقی فکر نے فرد و جمہور اجتماع کے مربوط تعلقات کو سامنے رکھتے ہوئے انسان کی افراطی زندگی کو انسانیت کی مکمل اور حتمی حقیقت کا ایک جزو الاینفک قرار دیا اور اس طرح

ایک بلند تر نصب العین تک پہنچنے میں کامیاب ہوا۔ جب انسان خارجی دنیا سے بالکل بے تعلق ہو کر اور دوسرے انسانوں سے قطع تعلق کر کے اپنے قلب کی اندرونی گہرائیوں میں ڈوب جاتا ہے تو وہاں اسے محسوس ہوتا ہے کہ وہ اکیلا نہیں، منفرد نہیں، بے تعلق نہیں بلکہ ساری انسانیت کے اجتماعی تجربے میں شامل ہے۔ وہ اکیلے ہوتے ہوئے بھی اکیلا نہیں، وہ داخلی زندگی میں تنہا ہونے کے باوجود متمم انسانوں کے مشترک علمی و تمدنی ورثے میں برابر کا حصہ دار ہے۔ باقی انسانوں سے ملحدہ اور منفرد ہوتے ہوئے بھی وہ انسانیت کی بنیادی صفات میں ان کا شریک ہے۔ ہر ایک آدمی اپنے قلب کی اندرونی گہرائی میں اُتر کر سارے انسانوں کی قلبی وارداتوں کا حصہ دار ہو جاتا ہے، اس کے اپنے دل کے تار جیب پلتے ہیں تو اسے معلوم ہوتا ہے کہ سارے انسان اس کے ارتعاش محسوس کر رہے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ بلند ترین صوفیاء اور شاعر اور موسیقار جب اپنے دل کے تاروں کو چھیڑتے ہیں تو ان کے نغمے اور تجربے کسی ایک قوم یا ملک یا زمانے تک محدود نہیں رہتے بلکہ ہر جگہ اور ہر زمانے کے لوگ ان سے ایک ہی طرح کا تاثر حاصل کرتے ہیں اور رہتی دنیا تک ان کے تجربات لوگوں کے لئے سرمایہ حیات ہوتے ہیں۔ یہی وہ حقیقت تھی جس کی طرف رواقی فلسفہ نے توجہ دلائی، کہ ایک فرد اپنی ذات میں منفرد ہونے کے باوجود کلی ہے کیونکہ انسانیت کوئی قابل تقسیم چیز نہیں بلکہ تمام انسانوں کی ایک مشترک صفت ہے جس میں سب برابر کے شریک ہیں اور جب کوئی انسان مکمل طور پر انفرادیت میں گم ہو جاتا ہے تو اسی لمحہ وہ عمومیت کی لپیٹ میں بھی آ جاتا ہے، ملحدگی اور تشخص کے باوجود وہ کثرت کا جز و لا ینفک ہے۔ اسی اصول کا نتیجہ تھا کہ رواقی فلسفہ کلیت سے متاثر ہونے کے باوجود ایک بہتر اور بلند نصب العین تک پہنچنے میں کامیاب ہوا۔ اگرچہ رواقی مفکرین اپنے زمانے کے معاشیہ کی خرابیوں اور بدعنوانیوں سے متاثر تھے اور ان کے خلاف مبالغہ آمیز

اجتہاد کرتے رہے تاہم انہوں نے کبھی معاشرے کے متعلق سلبی اور فراری نقطہ نگاہ اختیار نہیں کیا۔ جہاں وہ افراد کے داخلی حقوق اور اس کی آزادی اور خود مختاری کے ملبوار تھے وہیں معاشرے کی پابندیوں اور اس کے فرائض و حقوق سے کبھی انہوں نے بے اعتنائی نہیں برتی چنانچہ وہ ایک ہی وقت میں فرد کی شخصی ذمہ داری، اس کی آزادی اور خود مختاری کے ملبوار بھی تھے اور معاشرتی نقطہ نگاہ سے تمام جغرافیائی اور نسلی حدود سے بالا ہو کر انسانیت کے نصب العین کے پرجوش مبلغ بھی یہی وہ بنیاد تھی جس سے رواقی فلسفہ کئی صدیوں تک مغرب اور مشرق میں بلند مذہب اور روحانیت کا ضیاع بنا رہا۔

کلی فلسفہ نے انسان کا تعلق انسان سے، فرد کا تعلق جماعت سے اور جزو کا تعلق کل سے قطع کر دیا جس سے مذہبی زندگی کا انقطاع لازمی ہو جاتا ہے۔ قرآن نے اسی سلبی صفت کو فاسقین کی خاصیت قرار دیا ہے جو کلمیوں کی طرح نہ صرف معاشرے بلکہ خود خدا کے قانون کی خلاف ورزی کرنے پر مصر ہوتے ہیں :

الذین ینقصون عہد اللہ من داسق ہیں، وہ لوگ جو اللہ کے عہد کو مضبوط بعد میں شاقہ و یقطعون ما امر اللہ باندھ لینے کے بعد توڑ دیتے ہیں، اللہ نے جسے ہم ان یوصلی ویفسدوں فی الارض۔ جوڑنے کا حکم دیا ہے اسے کاٹتے ہیں اور زمین میں فساد برپا کرتے ہیں۔ (۲۴: ۲)

لیکن رواقی فلسفہ میں معاملہ بالکل برعکس ہے۔ جب خارجی قوانین اور بیرونی رسوم و رواج کی پابندی سے فرد کو نجات ملتی ہے تو وہ بے راہ رومی اختیار نہیں کرتا، بلکہ داخلی قوانین اور قلب کے روحانی مقتضیات کے بندھنوں میں اپنے آپ کو وابستہ کر لیتا ہے اور رواقی فکر میں یہ داخلی قانون وقتی، عارضی اور معروضی نہیں، بلکہ اس کی حیثیت ایک عمومی اصول کی ہے جس کا دائرہ عمل تمام انسانوں میں با تفریق

و تمیز قائم ہے۔ اس لئے داخلی اور قلبی قانون کی پیروی دراصل ایک آفاقی اور کائناتی اصول کی پیروی ہے۔ ایسا آفاقی قانون جس کی پیروی کائنات کی ہر چیز طوعاً و کرہاً کرتی چلی آتی ہے لیکن یہ انسان کا شرف و مجد ہے کہ وہ اس قانون کی پیروی پوری ہوشمندگی اور عقلی شعور کے ساتھ کرتا ہے۔ ان کے نزدیک یہ دنیا اسی ابدی قانون کا ایک مظہر ہے اور اس لئے ان کی داخلی آزادی دوسرے لفظوں میں قانون خداوندی کے آگے سر جھکانے کے مترادف ہے۔ وہ بظاہر دوسرے افراد اور معاشرے سے قطع تعلق کرتے ہیں اور اپنے قلب کی گہرائیوں میں ڈوب کر ایک علیحدہ اور منفرد زندگی بسر کرنا چاہتے ہیں لیکن جب وہ اس گہرائی میں ڈوب کر ابھرتے ہیں تو انہیں احساس ہوتا ہے کہ ان کا تعلق دوسرے افراد اور معاشرے سے اور زیادہ مضبوط اور زیادہ گہرا اور زیادہ وسیع ہو چکا ہوتا ہے۔ وہ اپنے آپ کو اور دوسروں کو ایک ہی قانون حکمت اور ایک ہی خدائے ذوالجلال کے مختلف پرتو سمجھنے لگتے ہیں اور اس طرح ان کی انفرادیت عمومیت میں مدغم ہو کر خالص انسانیت کا روپ دھار لیتی ہے؛ انسا اینڈ کھادلو کالاباب۔ الذین یوفون نصیت تو دانشمند لوگ ہی قبول کرتے ہیں اور بہ عہد اللہ ولا ینقصون المیشاق۔ ان کا طرز عمل یہ ہوتا ہے کہ اللہ کے ساتھ اپنے والذین یصلون ما اموالہما بہ ان عہد کو پورا کرتے ہیں، اسے مضبوط باندھنے کے یوصل۔ (۱۳، ۱۹، ۲۱) بعد تو نہیں ڈالتے، ان کی روش یہ ہوتی ہے کہ

اللہ نے جن جن روابط کو برقرار رکھنے کا حکم دیا ہے انہیں برقرار رکھتے ہیں۔

رواقی فلسفے میں دینی تصورات

زینو کے بعد کلینتیسر رواقی کتب کا استاذ مقرر ہوا اس کی ایک مناجات (بنام خدا) کتابوں میں مندرج ہے۔ اس کے مطالعہ سے معلوم ہو سکتا ہے کہ رواقی فلسفہ کس حد تک زندگی کے معاملات کو اخلاقی اور مذہبی نقطہ نگاہ سے دیکھتا تھا،

”اے خدائے ذوالجلال تیرے بے شمار نام ہیں، کائنات و فطرت کا فرمانروا جو ازل سے تغیر سے نا آشنا ہے، قادر مطلق جو حکمت و عدل سے سب چیزوں پر حکمرانی کرتا ہے اور جس کے قبضہ قدرت سے کوئی چیز باہر نہیں۔ اے خدا اس کائنات کی تمام مخلوق کے لئے مناسب یہی ہے کہ تمہیں پکاریں۔ ہم تیرے بچے ہیں اور اس وسیع زمین پر سب مخلوقات سے بڑھ کر صرف ہم ہی ہیں جو ہر جگہ تیرا نورانی پرتو لئے پھرتے ہیں۔ میں اظہار تشکر کے طہر پر تمہاری حمد و مناجات گاؤں گا۔ وہ آسمان جو زمین کے ارد گرد گھبراڈالے ہوئے ہے، تیری رہنمائی اور ہدایت سے اپنی منزل کی طرف چلا جا رہا ہے اور تیرے آگے خوشی سے اپنا سر جھکائے کھڑا ہے۔ اے بادشاہوں کے بادشاہ اس زمین اور آسمان اور سمندریں جو کچھ ظاہر ہو تاہم سب تیرے اشارے اور تیری مرضی سے ہو تاہم سوائے اس کے جو گناہ گار اپنی ناوانی اور بے وقوفی سے کر گزرتے ہیں۔ تم ٹیڑھی چیزوں کو درست کرنا اور بے ترتیبی میں سے ترتیب پیدا کرنا جانتے ہو۔ تمہاری نگاہ میں نیکی اور بے کار چیزیں کا آمد ہو جاتی ہیں۔ تم ہی نے نیکی اور بدی کو آپس میں ملا کر ایک یکسانیت اور ہم آہنگی پیدا کی ہے اور اس طرح ایک نہ بدلنے والا قانون قائم کیا ہے جو ہر چیز پر مادی و ہر شے میں جاری و ساری ہے۔ لیکن جہے لوگ حیرے قانون کی پیروی اور اطاعت سے دور بھاگتے ہیں۔ اگرچہ ان کے دل میں نیکی کی خواہش اور تمنا موجزن ہوتی ہے تاہم وہ خدا کے ازلی قانون کو دیکھتے ہوئے بھی اندھے جوتے ہیں اور سننے ہوئے بھی بہرے رہتے ہیں۔ اگر ان کے ذہنوں میں عقل و ہوش ہو تو شاید اس کی پیروی سے آنکھوں کی ٹھنڈک پاسکیں لیکن ان میں سے اکثر اپنی خواہشات کی پیروی میں مدھوش ہیں۔ کوئی شہرت اور فاموری حاصل کرنے کے لئے، کوئی زیادہ دولت پلنے کی خاطر اور کوئی تعیش اور نفسانی لذات کے چکر میں چلنے لگا رہا راست سے ہٹک جاتے ہیں۔ اے خدا تو سب کا پروردگار اور بخشش

کرنے والا ہے، جو تاریکیوں میں پوشیدہ اور جس کا نور بادلوں کی چمک میں نمودار ہوتا ہے، ان راہ گم کردہ لوگوں کو صحیح راستہ دکھا، ان کے دلوں سے ظلمت کے بادل ہٹا اور ان کو وہ حکمت عطا کر جس سے تو اس دنیا پر عدالت و انصاف سے محکوم کرتا ہے۔ جب تیری طرف سے ہیں ہدایت کی راہنمائی ہوگی تو ہم بھی تیری حمد کرینگے جیسا کہ ہمارا فرض ہے کیونکہ اس قانون مطلق کی تعریف و توصیف سے زیادہ اور ہمارا فرض کیا ہو سکتا ہے؟

اس مناجات میں سب سے اہم چیز نظریہ توحید ہے اور جس خدا کا تصور پیش کیا گیا ہے وہ کوئی تصور مجرد یا وجود مطلق نہیں جیسا کہ عام طور پر فلسفیوں یا وحدت وجودیوں کے ہاں پایا جاتا ہے بلکہ ایک ایسی ذات ہے جو تمام اسمائے حسنیٰ سے متصف ہے جو اس دنیا سے ماوراء ہوتے ہوئے بھی اس کائنات سے بے تعلق نہیں بلکہ اس کے نور کا پر تو ہر چیز اور ہر مخلوق میں موجود ہے۔ وہ تمام مخلوق کے فائدہ اور نفع کا خیال رکھتا ہے۔ لیکن انسان کے ساتھ اس کا تعلق خاص ہے کیونکہ وہ اس کے نور ازلی کا خصوصی مظہر ہے اور اسی لئے اس کی بھلائی اور سعادت کا دار و مدار اس خدائے ذوالجلال کی ذات کا علم حاصل کرنے اور اس کے آگے سربسليم خم کرنے میں ہے۔ لیکن اس مناجات میں خدا کی حمد و ثناء کے ساتھ ہی ساتھ انسان کی انفرادی حیثیت اور اس کی شخصی عظمت کا اقرار بھی موجود ہے۔ چونکہ وہ نور ازلی کا ایک خصوصی پر تو ہے اور ازلی حکمت و دانائی کے بہرہ وافر سے سرفراز اس لئے یہ انسان کا فرض ہے کہ خدا کی طرف سے عطا کردہ اس مرحمت خصوصی کا شکرا ادا کرے۔ ایک تیسری چیز جو قابل غور ہے وہ یہ کہی اور ہدی کا تصور ہے جس میں اس چیز کی وضاحت کی گئی کہ کی آخر کار کامیاب ہوگی

کیونکہ یہ خدائے ذوالجلال کی طرف سے پیدا ہوئی ہے اور بدی آخر کار فنا ہوگی اور نیکی اس پر قابو پائے گی۔ اس طرح اس مناجات سے حیاتِ انسانی کا ایک رجائی نظریہ قائم ہوتا ہے جو ہر توحیدی مذہب کا خاصہ ہے۔

اس تجربے اور تفصیل سے یہ چیز نمایاں ہے کہ روایت کس قدر اسرائیلی مذہب متاثر تھی۔ خدا کی توحید اور خاص کر اس کا یہ پہلو کہ یہ کائنات ایک خاص مقصد کے تحت تخلیق ہوئی اور انسان اور تمام مخلوق اسی مقصدِ عظیم کے حصول میں کوشاں ہے، یہ سب تصورات زرتشتی اور یہودی مذاہب نے یونانی فکر سے بہت پہلے پیش کئے تھے۔ کلینیزم ایک دوسری جگہ کہتا ہے کہ اے خدا، اے قسام ازل مجھے اس راہ پر گامزن ہونے کی راہنمائی عطا کر جس پر چلنا تو نے میرے مقدر میں لکھ دیا ہے۔ میں اس راہ پر خوشی سے چلوں گا لیکن گمراہی کے زیر اثر مجھ میں اس راہ پر چلنے سے کوئی کراہت یا ہچکچاہٹ پیدا ہوتی ہے بھی میں انتہائی بہت بلورِ عزم سے اسی راستے پر گامزن ہونے کی کوشش کروں گا۔

توحیدِ خداوندی کا منطقی نتیجہ انسانیت کا ایک بلند و عمومی تصور ہے جس کے مطابق بعض جغرافیائی حدود یا نسلی و مکانی خصوصیات بالکل عارضی و بے معنی ہیں کیونکہ بنیادی صفات کی بنا پر سب انسان مساوی ہیں۔ رنگ اور شکل، لباس اور رسوم، زبان اور طرزِ معاشرت کا فرق سطحی اور ثانوی ہے۔ جو چیز انسان کو حیوانوں سے تمیز کرتی ہے یعنی عقل و فراست اس میں سب مشترک و مساوی ہیں۔ اشرف المخلوقات ہونے میں کسی مصری، یونانی یا ایشیائی کی تمیز بالکل خارج از بحث ہے۔ انسانیت کا یہ بلند و بالا تصور جو صرف توحیدِ خداوندی کے خالص نظریے کی منطقی پیداوار ہے یونان میں بالکل ناپید تھا۔ افلاطون اور ارسطو عقل و ہوش کی انتہائی بلندیوں تک پہنچنے کے باوجود اس حقیقت کبریٰ سے آشنا نہ ہو سکے۔ ان کی کتابوں میں آزاد اور غلام، یونانی اور غیر یونانی کے امتیازات نہ صرف موجود تھے بلکہ انہوں نے اپنے سیاسی و معاشرتی نصب العین

انتقام میں ان غیر فطری اقیازات کو قائم رکھنا اور استوار کرنا ضروری سمجھا۔ لیکن یونان کی تاریخ فکر میں روایت نے سب سے پہلے ان غیر انسانی اور غیر اخلاقی تصورات کے خلاف جہاد کیا۔ عام طور پر مغربی مؤرخین یہ سلی رائے پیش کرتے ہیں کہ اس عظیم نشان انقلاب کا باعث سکندر یونانی کی فتوحات تھیں جس کی وجہ سے یونانی فکر میں پہلی دفعہ جغرافیائی حدود سے بالا ہو کر انسانیت کا تصور پیدا ہوا لیکن جیسا کہ ہم اس سے پہلے سطرطہ افلاطون اور ارسطو کے حالات میں بیان کر چکے ہیں یونانی تمدن و فکر کسی خاص جغرافیائی ماحول سے وابستہ نہیں تھا، مصر مغربی ایشیا و جنوب مشرقی یورپ کے بعض ملک کے باشندوں نے مل جل کر اس کی تعمیر و تشکیل میں حصہ لیا تھا۔ افلاطون اور ارسطو نے ان تمام ملکوں میں سفر کئے اور وہاں کے لوگوں سے استفادہ بھی کیا۔ ارسطو کی زندگی ہی میں سکندر نے اپنی فتوحات کا سلسلہ شروع کیا تھا اور اس کے سامنے وہ فوت بھی ہو گیا۔ اگر سکندر کی عالمگیر کشائیاں نسلی، جغرافیائی اور لسانی اقیازات کو حرف غلط کی طرح مٹا سکتی تھیں تو اس کا سب سے پہلا اثر خود ارسطو اور اس کے پیروؤں مشائخ کے ہاں پایا جانا ضروری تھا لیکن ارسطو اس معاملے میں افلاطون سے بھی زیادہ رجعت پسند واقع ہوا ہے اور اس کی وجہ صرف یہ تھی کہ افلاطون میں روحانیت اور مذہبیت کا فلبہ تھا اور ارسطو کے ہاں خالص منطقیات اور خشک فلسفہ جس میں روحانیت کی چاشنی بالکل مفقود تھی۔ حقیقت صرف یہ ہے کہ رواقیوں کے ہاں جس انسانیت کبرائے کا بلند نصب العین ملتا ہے وہ خالص یونانی ورثہ کا نتیجہ نہ تھا بلکہ وہ صحیح معنوں میں زرتشتی اور ایرانی تصورات کا پیدا کردہ تھا۔ رواقی فکر میں دو متضاد عناصر ملتے ہیں۔ ایک طرف مادیت اور دوسری طرف روحانیت ایک طرف خالص و صاف توحید ذات خداوندی اور دوسری طرف وحدت وجود ایک طرف انسان کا مختار و آزاد ہونا اور دوسری طرف اس کا مجبور محض ہونا، ایک

طرف ایک خدا کے آگے سر جھکانا اور دوسری طرف شرک اور دیوتاؤں کے وجود کو تسلیم کرنا اس تضاد کا صحیح حل یہ معلوم ہوتا ہے کہ رواقی مفکرین نے جہاں کہیں یونانی فکر سے استفادہ کیا دیس وہ بادیت، شرک اور وحدت وجود کی طرف مائل ہوئے اور جب کبھی ان پر خالص دینی تصورات نے قبضہ کیا تو انہوں نے روحانیت اور خالص توحید کا پرچار کیا لیکن بحیثیت مجموعی ان میں آخر الذکر تصورات کا غلبہ نظر آتا ہے جو ان کے ہم عصر اسرائیلی نبیوں کی کوششوں اور تبلیغ کے اثر کا نتیجہ تھا۔

یہی اثر ان کے فلسفیانہ فکر میں بھی نمایاں ہے۔ افلاطون اور ارسطو دونوں کے ہاں مادہ اور صورت، جسم و روح کی ثنویت موجود تھی جو قدیم یونانی فکری ورثہ میں انہیں ملی تھی اور باوجود کوشش کے وہ اس ثنویت سے نجات حاصل نہ کر سکے۔ لیکن رواقیت اپنے اخلاقی اور مذہبی نقطہ آغاز کے باعث بہت جلد اس ثنویت سے گزر کر فلسفیانہ وحدت تک جا پہنچی اور یہی ان کے فلسفہ کی امتیازی خصوصیت ہے۔ اس کی مدد سے وہ مادے اور صورت کے تضاد کو رفع کرنے اور ایک بلند اصول تک پہنچنے میں کامیاب ہوئے لیکن فلسفیانہ طور پر ان کے ہاں ایک کمی یہ ہے کہ وہ اس وحدت تک کسی منطقی طریقے سے نہیں پہنچے بلکہ محض وجدانی طور پر انہوں نے اپنے فکر کا آغاز اس حقیقت سے کیا لیکن ہمارے نزدیک یہی بنیہ نقص اس بات کی شہادت کے لئے کافی ہے کہ یہ وحدت جو ان کے فکر کا نقطہ آغاز ہے اسرائیلی اور زرتشتی تصورات سے حاصل کیا گیا اور اسی کو رواقیوں نے اپنے فکر کا سنگ بنیاد قرار دیا۔ یہ وحدت نہ صرف انسانی زندگی کے متنوع اور مختلف نفسیاتی اجزاء میں کا فرما ہے بلکہ خارجی کائنات بھی اسی وحدت سے متاثر ہے جو کچھ اختلافات یا تناقضات انسان کی انفرادی زندگی میں یا کائنات میں بغا ہر نظر آتے ہیں وہ سب عارضی ہیں اور اگر انسان ایک بلند سطح پر کھڑے ہو کر ان پر غور کرے تو یہ اختلافات خود بخود حل

لے آئے۔ کیونکہ یونانی فلاسفہ میں دینیاتی ارتقا۔ جلد دوم صفحہ ۵۰

ہوتے اور ایک دوسرے میں سموتے ہوئے نظر آئیں گے کیونکہ حقیقی وحدت کثرت کے منافی نہیں اسی طرح جس طرح کثرت وحدت کے بغیر محض بے حقیقی ہے۔ اسی نظریہ وحدت کی بنیاد پر ان کا نظریہ کائنات اور انسان رجائیت میں منہج ہوا اور نتیجہ اس زمانے میں ایک قابل قدر حقیقت تھاجب ہر طرف قنوطیت اور مایوسی لوگوں کے ذہنوں پر چھائی ہوئی تھی یہ ایک عظیم الشان فکری انقلاب تھا جو انہوں نے یونانی فکری ورثے کے علی الرغم پیش کیا کہ کائنات خارجی و داخلی میں انفس و آفاق دونوں میں ایک ہی معنوی اصول (ہمنسینڈ) (Reason) کا فرما ہے اور زندگی کے بظاہر متناقض اور متباہن پہلوؤں میں اس کا مسلسل طور پر ہوتا رہتا ہے۔

عام طور پر مشہور ہے کہ روائی مفکر مادیت کے علمبردار تھے لیکن حقیقت صرف اتنی ہے کہ انہوں نے مروجہ اور مسلمہ یونانی ثنویت کو ہمیشہ کے لئے ختم کر دیا۔ زرتشتی اور اسرائیلی افکار نے مادے اور روح کی ثنویت کے ساتھ دنیا اور آخرت کی دوئی کے خلاف پُر زور آواز اٹھائی تھی اور اسی کے زیر اثر رواقیوں نے ہر اس طرز فکر سے علیحدگی اختیار کی جسکی دوسے سہن اور زمین، مادہ اور روح، تصویریت اور مادیت کی تفریق اور تقسیم روارکھی جائے۔ ان کے نزدیک افلاطون کا عالم اعیان اور عالم حق کی تقسیم اس طرح بے معنی تھی جس طرح ارسطو میں مادہ اور صورت کا امتیاز۔ دوسرے لفظوں میں ہم یوں کہہ سکتے ہیں کہ ان کے لئے ایک عرش نشین خدا اور ایک مادلئے دنیا نصب العین زندگی کے تصور ناقابل قبول تھے۔ ان کا خدا اس دنیا سے الگ بھی تھا اور اس دنیا میں ہر لمحہ کار فرما بھی، وہ تشریہ و تشبیہ دونوں صفات سے متصف تھا۔ جس طرح سپینوزا کے نزدیک مادہ اور روح خدا کی ذات کے دو بظاہر متضاد پر تو تھے اگرچہ حقیقت میں یہ دوئی صرف ہماری اپنی مکانی اور زمانی قیود کا نتیجہ تھی اسی طرح رواقیوں نے مادہ اور روح میں کسی تضاد کو تسلیم کرنے یا روح کو مادے کے مقابلے پر

قابل ترجیح قرار دینے سے انکار کر دیا۔ اس لئے جب انہوں نے کہا کہ کوئی مپسین جو جسم نہیں رکھتی موجود نہیں تو اس خالص مادیت کے اعلان کے بعد انہوں نے یہ فقرہ بڑھا دیا کہ کوئی جسمانی یا مادی چیز ایسی نہیں جو محض انفعالی کیفیتاً کی حامل ہو بلکہ ہر جسمانی چیز فعالی قوت رکھتی ہے اور ہر فعل میں ایک قانون عقلی یا روحانی کا رفرما ہے اور اس طرح انہوں نے ارسطو کے دو متضاد اصولوں یعنی انفعالی مادہ اور فعال صورت کا خاتمہ کر دیا اور اس کی جگہ ایک وحدت مطلقہ کا اعلان کیا جو ایک ہی وقت میں مادی بھی ہے اور روحانی بھی لیکن جو ہر حالت میں فعال ہے اور جو عقل و حکمت کے مطابق کائنات اور انسان دونوں میں کا رہتا ہے۔ یہی وحدت مطلقہ تمام کائنات اور مخلوقات کی خالق ہے اور اسی کی طرف سب نے لوٹ کر جانا ہے۔ اس کے نورانی نفع سے سب پیدا ہوئے اور اسی نور میں آخر کار سب نے جا ملنا ہے :

اناللہ وانا الیہ راجعون۔ تحقیق وہی اللہ ہے اور اسی کی طرف سب نے لوٹ کر جانا ہے۔

رواقیت اور ہریکلیٹس

یہی وجہ تھی کہ رواقی مفکرین نے تمام یونانی مفکرین میں سے صرف ہریکلیٹس کے فلسفہ کو اپنایا جس میں زرتشتی تصورات کی آواز بازگشت بالکل نمایاں ہے جیسا کہ ہم نے زرتشت والے مضمون میں وضاحت کی تھی جس طرح زرتشت کے نزدیک ایک ہی قانون (اشاء) کائنات اور انسان میں کا رہتا ہے اسی طرح ہریکلیٹس کے نزدیک یہ دنیا اگرچہ مسلسل تغیر سے عبارت ہے تاہم یہ تغیر ایک ابدی قانون کے مطابق ظہور میں آتا ہے اور اس قانون کو اس نے لوگوس کا نام دیا ہے۔ اس یونانی لفظ کا مفہوم بہت وسیع و پچیدہ ہے اور عام طور پر اس کا ترجمہ کلمہ کیا جاتا ہے لیکن ہریکلیٹس

ہاں اس کا مطلب صرف ایک قانون ہے جو حکمت و دانائی کے ساتھ کائنات میں
کار فرما ہے۔ ذیل میں اس قدیم یونانی مفکر کے چند مقولے نقل کئے جاتے ہیں
جن سے ایک طرف اس کے اور روایتی فکر کی مماثلت اور دوسری طرف ان دونوں کا
ارتقیتی فکر سے تشابہ نظر آسکتا ہے:

”میری بات کی طرف دھیان نہ دو لیکن اگر لوگوں کا مطالعہ کر دو گے تو تمہیں یقین
ہو جائیگا کہ تمام کثرت اصل میں وحدت ہے۔“

”یہ لوگوں ازل سے موجود ہے یکہ عالم لوگ اسے سمجھنے سے عاری ہیں۔ اگرچہ اس
دنیا میں جو کچھ رونما ہوتا ہے اسی لوگوں کے باعث ہوتا ہے تاہم لوگ اس طرح
زندگی بسر کرتے ہیں گویا کہ وہ اس سے واقف نہیں۔“

”ایک اور صرف ایک ہی حقیقت و دانائی ہے کہ ہم اس علم سے واقف ہوں،
جس سے اس کائنات کی ہر چیز اپنا وظیفہ حیات پورا کر رہی ہے۔“

”مقل سب اشیاء میں مشترک ہے۔ وہ لوگ جو دانائی اور حکمت کی باتیں کرتے
ہیں ان کو چاہئے کہ وہ اس چیز کو حاصل کریں جو سب اشیاء میں مشترک ہے اسطرح
جس طرح ایک ریاست قانون سے استفادہ کرتی ہے کیونکہ تمام انسانی قوانین و
شرائع ایک ہی روحانی قانون پر پرورش پاتے ہیں کیونکہ یہی سب پر حاوی ہے۔“
”اگرچہ لوگوں اپنے الملاق اور عمل میں کلی اور عمومی ہے، لوگوں کی اکثریت
اس طرح زندگی گزارتی ہے گویا کہ وہ کسی انفرادی عقل و فہم کے مالک ہیں جو دوسروں
سے مختلف ہے۔“

”عوام لوگوں کے خلاف عمل پیرا ہوتے ہیں اگرچہ وہ ان کا مستقل ساتھی ہے۔
روایتیوں کی طرح ہر یکلیٹس مادہ اور روح کے تضاد کا قائل نہ تھا اس لئے
اس کے نزدیک ہر مادی چیز مادی طرح روحانی ہے جس طرح روح اور اسی لئے اس

وہ رہا مطلقہ کے لئے آگ کو بطور مثال پیش کیا۔ یہ واقعہ زرتشتی اثر کا بین ثبوت ہے۔ اس وحدت مطلقہ کے متعلق وہ کہتا ہے کہ یہ ہمیشہ رہنے والی ہے، جو تھی ہے اور رہیگی۔ لوگوں میں اس کے نزدیک اسی طرح ازلی اور بادی ہے۔ یہ نظام کائنات، یہ قانون حیات و ممات جو ہر چیز میں جاری و ساری ہے، اس کو کسی انسان یا دیوتا نے نہیں بنایا۔ وہ ازل سے ہے اور اب تک زندہ اور جلتی ہوئی آگ کی شکل میں موجود رہے گا۔“

”خداون بھی ہے اور رات بھی، سردی بھی اور گرمی بھی، جنگ بھی اور امن بھی۔ لیکن آگ کی طرح جب وہ مختلف قسم کی خوشبوؤں میں ملتا ہے وہ بدلتا رہتا ہے اور ہر مختلف خوشبو کے نام کے ساتھ اس کو منسوب کیا جاتا ہے یا وغیرہ۔ لیکن ہر پیکٹس کے لئے مادیت اور تصویریت یا مادہ اور روح میں تمیز کو تسلیم نہ کرنا ممکن اور جائز ہو سکتا ہے کیونکہ اس زمانے میں ان دونوں کی امتیازی خصوصیات کی وضاحت نہ کی گئی تھی لیکن جب افلاطون اور ارسطو نے ان دونوں کے حدود و متعلقات کر دیے اور ایک کو دوسرے کی ضد قرار دیا تو اس کے بعد رواقی فلاسفہ کے لئے اس تقسیم سے بے اعتنائی برتنا بہت مشکل تھا۔ ان کے لئے اب صرف دو ہی راستے ممکن تھے۔ اول یا تو ان دونوں میں سے کسی ایک کی حقیقت سے انکار کر دیا جائے، دوم یہ ثابت کیا جائے کہ ان کا تضاد محض ظاہری اور عارضی ہے اور وہ ایک بلند تر وحدت کے مربوط اجزاء ہیں۔ لیکن رواقی ان دونوں میں سے کسی کو بھی اختیار نہ کر سکے۔ ان کے لئے خالص اور محض مادیت یا روحانیت کو تسلیم کرنا ناممکن تھا اور دوسری طرف وہ منطقی طور پر کسی ایسے وحدت کو نہ پاسکے جس میں یہ دونوں پہلو مربوط اور منظم طریقے سے پائے جاسکیں۔“

اس مجبوری کے باعث انہوں نے وہی راستہ اختیار کیا جو کئی صدیوں بعد سینو زانے تجویز کیا تھا یعنی مادہ اور روح ایک ہی حقیقت واحدہ کے دو رخ ہیں جن میں کسی قسم کا ربط اور تعلق نہیں بلکہ ازل سے اب تک متوازی خطوط پر گامزن ہیں اور کسی جگہ اور کسی موقع پر بھی ان دونوں میں کسی ارتباط یا اتصال کا امکان نہیں۔ انہوں نے ارسطو کے انفعالی مادے سے بالکل انکار کر دیا اور اس کی جگہ جسمیات کو تسلیم کیا جس کی سب سے زیادہ فعال شکل نورانی نفع ہے۔ اس سے دو متقابلہ فعال اور دو متقابلہ انفعالی اصول پیدا ہوتے ہیں۔ آگ اور ہوا ایک طرف اور مٹی اور پانی دوسری طرف جو ایک طرح ارسطو کے دو اصولوں صورت اور مادہ کے مماثل معلوم ہوتے ہیں اگرچہ رواقیوں کے نزدیک ان کا تضاد مطلق نہیں۔ کائنات کی سب چیزیں ان کی مختلف نسبتوں کی آمیزش سے ظہور پذیر ہوئی ہیں لیکن نورانی نفع ان سب کا بنیادی اصول ہے اور اسی کی بنا پر کائنات کے مختلف مظاہر میں یکسانیت ہم آہنگی اور وحدت نظر آتی ہے۔ لیکن جس طرح یہ نورانی نفع سب چیزوں کی ابتدا ہے اسی طرح سب کائنات کا انجام بھی یہی ہے کیونکہ ایک دن یہ سب چیزیں اس میں دغم ہو کر رہ جائیں گی۔

لیکن چونکہ رواقیوں کے ہاں کوئی اصول خالص مادی نہیں اس لئے اس نورانی نفع کی مادی تاویل کے ساتھ ہی ساتھ ان کے ہاں اس کی روحانی تعبیر بھی موجود ہے۔ لہذا در بعض دفعہ تو مادی اور روحانی تاویلات و تعبیرات ایک ہی جگہ اور ایک ہی موقع پر اس طرح موجود ہیں کہ ان میں تمیز کرنا مشکل ہو جاتا ہے، اس حیثیت میں یہ نورانی نفع تخلیق عقل کی شکل اختیار کر لیتا ہے جس کے باعث تمام کائنات کی تکوین و تخلیق ہوئی ہے۔ نمونہ پر اشیاء میں یہ تخلیقی عقل 'فطرت' یا نظام ارتباط کی حیثیت اختیار کرتی ہے، حیوانات میں بطور روح نمودار ہوتی ہے جو احساس اور جبلتی

تفصیلات کا اصول ہے۔ افسانوں میں اس کا ظہور روح عقلی کی شکل میں ہوتا ہے جو عقل کل کا ایک خالص انوکاس ہے۔ اگرچہ ساری کائنات اس تخلیق عقل کی پیداوار ہے تاہم انسانی روح عقلی خصوصیت سے اس کی تخلیق ہے جو نہ صرف خدا کی فطرت کی حامل بلکہ اس کا ایک حصہ ہے اور اسی بنا پر انسان کو اشرف المخلوقات کہنا یا جگہ اس کی باعث اس کی زندگی میں ایک نظام قائم ہے جس طرح تمام خارجی کائنات کی زندگی اور اس کی ترتیب و نظام کا دار و مدار خدا تعالیٰ پر ہے اسی طرح انسان کی زندگی میں تمام مختلف النوع مظاہر میں اسی کے باعث ایک ربط و نظام قائم ہے۔ لیکن روایوں کے ہاں اختلاف و تضاد کا وجود مطلق نہیں۔ خدا اور کائنات ایک دوسرے سے مختلف ہونے کے باوجود حقیقت میں ایک ہیں، اگرچہ عام طور پر کہا جاتا ہے کہ خدا اس کائنات پر حکمران ہے لیکن حقیقت میں یہ تمام موجودات اسی موجود مطلق کے اجزاء ہیں فاعل و مفعول، شاہد اور مشہود دراصل ایک ہی ہیں۔ اسی طرح انسانی زندگی میں عقل و جذبات کا تضاد و امتیاز محض ظاہری اور عارضی ہے۔ عام طور پر کہا جاتا ہے کہ عقل احساسات، جذبات اور حقیقی تقاضوں کی بے راہ روی پر حکمرانی اور ان میں نظم و ترتیب پیدا کرتی ہے لیکن درحقیقت انسانی زندگی کے یہ تمام مظاہر اسی عقل کے مختلف اجزاء ہیں۔ اس طرح اگرچہ روایتی فلسفہ نے مادہ کے وجود کو تسلیم تو کیا لیکن مادہ کی ماہیت کو اس طرح پیش کیا کہ اس کی تمام مادی صفات روحانی صفات میں تحلیل ہو کر رہ گئیں۔ دراصل روایوں کے سامنے طبیعیات کے مسائل تھے ہی نہیں مادی کا اولین اور بنیادی تصور تو دینی اور اخلاقی تھا۔ اگر طبیعیات کے متعلق انہوں نے کچھ کہا تو محض اپنے نظام اخلاق کی بنیاد استوار کرنے کے لئے تھا۔

۱۔ اس نقطہ نگاہ میں اس روایتی تصور سے مماثلت بالکل حیاں ہے۔ یہ بالکل غلط ہے کہ انسان کو خدا نے اپنی شکل پر پیدا کیا۔ حراکن میں اسی خیال کو زیادہ تجریدی الفاظ میں لکھا گیا ہے کہ انسان خدا کی فطرت

اور اس سلسلے میں ان کا اہم کام یہ تھا کہ انہوں نے بظاہر دو متضاد تصورات میں ربط و نظام پیدا کر دیا۔ ایک طرف انفرادی اشیاء اور خاص کر انسان کی خودی اور اس کی علیحدہ شخصیت کا اقرار تھا اور دوسری طرف ان تمام منفرد اشیاء سے مل کر بنی ہوئی کائنات کی وحدت کا اعلان تھا جو ایک روحانی وحدت مطلقہ کا مظہر تھا اور جس کے سامنے تمام اکائیاں محض اس کے اظہار کا میدان تھے۔

روانی فلسفہ میں نامی حیوانی اور انسانی ہر فرد کی علیحدہ شخصیت پر کافی زور دیا گیا ہے اور اس لئے ہر فرد میں اپنی علیحدہ شخصیت کو برقرار رکھنے اور اس کو ترقی و نشو و نما دینے کا پُر جوش جذبہ کار فرما ہے لیکن اس انفرادیت کا مکمل احساس اور اس کا بہترین مظہر صرف انسان میں نظر آتا ہے اور یہی وہ نمایاں فرق ہے جس کی بنا پر ہم بجا طور پر صرف انسان ہی کو خودی کا حامل کہہ سکتے ہیں۔ اس میں عقل کا غلبہ اتنا واضح ہے کہ ہم اس کو خود شعور نفس کا نام دے سکتے ہیں اور اسی کے باعث اس کے تمام جبلت اور اختیار ہی تقاضے شعور و خودی کے مکمل نشو و نما اور ارتقاء پر مرکوز ہو جاتے ہیں اور وہ اپنی پوری قوت سے اس مقصد کے لئے میدان عمل میں اتر آتا ہے۔ اسی سے اس کی اخلاقی اور دینی زندگی کا دور شروع ہوتا ہے جس میں ایک طرف اس کی عقل اور دوسری طرف جذبہ تکمیل انسانیت ایک نصیب العین بن کر اس کو ترقی کی منزلوں پر بڑھائے لئے جاتا ہے۔ لیکن یہی انفرادیت اور شدید جذبہ علیحدگی جب اخلاق کی حدود میں داخل ہوتا ہے تو اسی سے عمومیت اور کلیت کا احساس بیدار ہوتا ہے۔ اس کی خودی منفرد اور علیحدہ ہونے کے باوجود جب تکمیل انسانیت اور انقباض فضائل کی راہ پر گامزن ہوتی ہے تو خود بخود اس میں دوسرے افراد کے ساتھ ربط و ہم آہنگی کا احساس نمودار ہوتا ہے، اسے محسوس ہوتا ہے کہ وہ علیحدہ ہوتے ہوئے بھی ایک بنیادی وحدت کی

ایک اکائی ہے جو دوسری اکائیوں کے ساتھ مربوط اور ہم آہنگ ہے۔ اسی بناء پر رواقی فلسفہ میں اخلاقی دائرہ عمل میں کوئی انسان محض منفرد وجود نہیں بلکہ اس کا ہر اخلاقی فعل ایک ابدی وحدت کی آواز یا زنگشت ہے، جب وہ اپنے نفس کی بھلائی کا طالب ہوتا ہے تو یہ بھلائی صرف اسی تک محدود نہیں رہتی بلکہ ساری انسانیت کو اپنی لپیٹ اور اپنے دائرہ اثر میں لے لیتی ہے اور یہی وہ جذبہ کلیت و عمومیت ہے جس کی بناء پر وہ اپنے مکانی و زمانی ماحول سے بالا ہو کر ایک خالص انسانی ماحول میں داخل ہو جاتی ہے جہاں نسل، رنگ، جغرافیہ یا معاش کے اختلافات بے معنی ہو جاتے ہیں۔ اس منزل پر پہنچ کر وہ خالص انسان اور خالص عقل و روح ہو جاتا ہے اور اس حیثیت میں یعنی بطور انسان و عقل وہ دوسروں سے کسی طرح بھی متمیز نہیں۔ اس ذہنی انقلاب سے انسان کی خود پرستی اور دوسروں کی بھلائی کا جذبہ بر ایک ہی نقطہ پر آکر منہبہ ہوتے ہیں۔ اسے علم ہوتا ہے کہ دوسرے افراد بھی بالکل اس کی طرح ایک ہی روحانی وحدت کے اجز اور ایک ہی اصول مطلق کے فروع ہیں اور اس لئے ان میں مماثلت اور یکسانی ہے اور ان میں تضاد، تخالف اور جدل کی کوئی گنجائش نہیں کیونکہ وہ چیز جو انسان کے عزائم اور اس کی نصب العین منزل کی طرف جا رہا ہو یا ہونے میں رکاوٹ پیدا کر سکتی ہے یعنی مادہ تو اس کی تو رواقی فلسفہ میں کوئی جگہ ہی نہیں اس لئے ان کے ہاں مختلف افراد کی تمام اخلاقی کوششیں خواہ مخواہ اس حقیقت مطلقہ کو پانے کی طرف مبذول ہوتی رہتی ہیں۔ تمام کائنات طوعاً و کرہاً اس کے قائم کر دہاں پہنچ چلی جا رہی ہے۔ صرف انسان ہی ایسی مخلوق ہے جو اس کے قائم کردہ اخلاقی مقاصد کی مخالفت کرنے کی طاقت رکھتی ہے اور مخالفت پر کربستہ نظر بھی آتی ہے۔ دوسرے لفظوں میں اسے اختیار دیا گیا ہے کہ اگر وہ چاہے تو طوعاً اس صداقت و حقیقت کی پیروی کرے کیونکہ اسی اختیاری طور پر برتر تسلیم کرنے ہی میں اس کی آخری صلاح مضمر ہے۔

اس حقیقت سے گریز ممکن نہیں صرف اسی ذہن میں یہ تصور فرما سکتا ہے جو صداقت اور واقعیت سے بے خبر اور جاہل ہو ورنہ اس کا ذاتی اور انفرادی فائدہ اور اخلاقی فلاح کا انحصار اسی پر ہے کہ وہ اپنے آپ کو دوسروں کے ساتھ ایک ہی وحدت کا جزو سمجھے۔

لیکن عملی زندگی میں انسان محض عقل اور روح خالص نہیں۔ اگر سوال محض عقل و علم کا ہوتا تو شاید دنیا میں بد اخلاقی کا وجود بھی نہ ہوتا۔ لیکن انسان کی عقلیت اس کے جذبات اور حیوانی تقاضوں کے بوجھ تلے آ کر دب جاتی ہے اور اس کی نگاہ سے بلند عزائم و حیل ہو جاتے ہیں۔ رواقی فلسفے میں انسانی نفسیات کے تجزیے میں یہی کمزوری ہے۔ ان کے خیال میں جذبات و سجات جبلی تقاضے اور نفسانی رجحانات اسی طرح ایک خود آگاہ اہلکے اجزائے ترکیبی ہیں جس طرح اس کے بلند عزائم اور روحانی میلانات۔ افلاطون اور ارسطو دونوں نے انسانی روح کو معقول اور غیر معقول دو مختلف اجزاء میں تقسیم کیا تھا لیکن رواقی فلسفے میں یہ اختلاف محض اضافی ہے حقیقی نہیں۔ جہاں کہیں عملی زندگی میں انسان سے بے راہ روی کا ارتکاب ہوتا ہے تو اس کا سبب ان کی نگاہ میں صرف یہ ہے کہ وہ حقیقی خیر مطلق سے لاعلم ہے یا جس چیز کو اس نے خیر سمجھ لیا ہے وہ چیز دراصل اس کی حامل نہ تھی۔ یعنی آخری معاملہ ان کے ہاں محض علم و جہات پر آکر رہ جاتا ہے جو واقعیت کے بالکل خلاف ہے۔

رواقی فلسفہ میں نظریہ خیر کی بنیاد ان کے نفسیاتی تجزیہ نفس پر مبنی ہے۔ افلاطون اور ارسطو نے انسانی نفس کو دو متضاد حصوں اور اجزائیں تقسیم کیا تھا، ایک عقل اور دوسرا غیر عقل یعنی جذباتی لیکن رواقی فلاسفہ نے ان کی مابعد الطبیعیاتی دوئی کے ساتھ ساتھ اس نفسیاتی دوئی سے بھی انکار کیا۔ ان کا خیال تھا کہ انسانی فطرت ایک وحدت غیر منقسم ہے اور خارجی فطرت میں عقل روحانی کے شامل جس طرح کائنات میں ایک ہی

اصول مطلقہ پوری حکمت کے ساتھ کار فرما ہے اور اس میں کسی قسم کے اختلافات و تناقضات کا وجود ممکن نہیں بالکل اسی طرح انسان کی داخلی کائنات میں ایک وحدت و ہم آہنگی موجود ہے۔ انسانی زندگی میں حواس و جذبات و حسی تقاضے اور حیوانی خواہشات سب موجود ہیں اور رواقی فلسفیان کے وجود سے منکر بھی نہیں لیکن ان کے خیال میں ان میں سے کوئی جزو بھی اس بنیادی عقل کے خلاف نہیں جو انسانی فطرت کی وحدت کا مظہر اعلیٰ ہے۔ یہ تمام امتیازات محض اضافی اور اعتباری ہیں۔ اسی طرح ان کی نگاہ میں قوت ارادی اور عقل کے مابین کوئی علیحدگی نہیں کیونکہ وہ دونوں ایک ہی حقیقت کے مختلف پہلو ہیں۔ ارادہ عقل کی عملی شکل کا نام ہے۔ اسی طرح انہوں نے انسانی نفس کی زندگی سے ہر قسم کے امتیازات کو ختم کر کے عقل کی مطلق حکمرانی اور وحدت کے اصول کو تسلیم کیا۔

لیکن اس وحدت کو قائم کرنے کے لئے انہوں نے جذبات، احساسات اور جمعی تقاضوں کے وجود سے انکار نہیں کیا۔ انہوں نے یہ بھی تسلیم کیا کہ اکثر اوقات ہماری اخلاقی زندگی میں ایسے مواقع بھی پیش آتے ہیں جب ہم جذبات و نفسانی خواہشات کی رو میں بہ کر عقل کے حقیقی تقاضوں سے چشم پوشی کر لیتے ہیں لیکن ان کے نزدیک جب کسی ایسا ہوتا ہے تو اس کا باعث کوئی ایسا اصول نہیں جو وحدت عقل کی خلاف ہے۔ یہ بے وقوفی یا پاگل پن جو بظاہر عقل کے خلاف بغاوت کا نتیجہ معلوم ہوتا ہے درحقیقت اسی عقل کے ایک دوسرے پہلو کا مظاہرہ ہے جب انسانی فطرت میں خرابی رونما ہوتی ہے اور وہ راہ راست سے ہٹنا شروع ہوتی ہے تو اس کا حقیقی سبب کوئی خارجی نہیں بلکہ فطرت انسانی خود اپنے خلاف بغاوت کرتی ہے جب اس وحدت کے چند اجزاء دوسرے اجزاء سے برسرِ پکار ہو جاتے ہیں، جب انسان اپنی فطرت میسر سے بے وفائی کرتا ہے جب حیوان ماقبل اپنی بنیادی عقل و حکمت سے چشم پوشی کرتا

ہے۔ اگر انسان حواس کے غلبہ میں آکر اخلاق کے راستہ سے ہٹ جاتا ہے تو اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ اس نے خارجی اشیاء کے تجربات کو غلط معنی پہنائے ہیں، اگر وہ جذبات کے دھارے میں بہ جاتا ہے تو اس کا سبب صرف یہ ہے کہ خیر مطلق کا تصور جو اس کی فطرتِ صحیحہ سے ملتا ہے، مطابق ہے اس کی آنکھوں سے اوجھل ہو جاتا ہے۔ رواقی مفکرین کا خیال ہے کہ یہ دونوں قسم کے علوم انسان کی دسترس میں ہیں۔ وہ اشیائے خارجی کی صحیح ماہیت کا علم بھی حاصل کر سکتا ہے اور اس طرح وہ ان اشیاء اور تجربات سے غلط فہمی رہ سکتا ہے جو حقیقت میں خیر کے منافی ہیں لیکن غلط تعبیر کا باعث وہ انہیں خیر کے حصول میں مدد و معاون سمجھ بیٹھتا ہے۔ اسی طرح خیر مطلق کا مجرد تصور بھی اس کے قلب و ذہن میں آسانی سے آ سکتا ہے بشرطیکہ وہ اس کی طرف پوری توجہ دے۔

یہ تصور خیر انسانی فطرت کے داخلی واردات سے حاصل ہوتا ہے کیونکہ اگر اس اصولِ خیر کو فطرتِ صحیحہ کے ساتھ مطابقت نہ ہو تو اس پر عمل پیرا ہونے اور اس سے اخلاقی نتائج کے پیدا ہونے کا کوئی امکان نہیں۔ ان کا خیال ہے کہ نیکی اور بدی کے تصورات اور خیر اور شر کے امتیازات کی سمجھ بوجھ انسان کی فطرت میں رکھ دی گئی ہے ہر فہمیدہ انسان جانتا ہے کہ نیکی اور خیر اس کی خودی کے ارتقاء و نشو و نما کے لئے فائدہ مند اور ناگزیر ہے اور بدی اور شر اس مقصد و نصب العین کے منافی و انفرادی فائدہ اور نقصان کا احساس بالکل فطری ہے اور انسانی زندگی کے ابتدائی دور میں تمام خواہشات اور ارادے انفرادی اشیاء کے حصول تک محدود رہتے ہیں مثلاً صحت، دولت، عزت و شہرت وغیرہ۔ لیکن ان کے حصول کا مداومت حاصل کرنا نہیں ہوتا کیونکہ لذت تو ان کے حصول کی نگاہ و دو کی فطری پیداوار ہے نہ کہ مقصود بالذات۔ لیکن جب عقل میں بھنگی آتی ہے تو انسان انفرادیت سے کلیت کی طرف بڑھ جاتا ہے۔ اس کی نظر میں وسعت و گہرائی پیدا ہوتی ہے اور وہ محدود تصورات کی زنجیروں کو

تو ذکر ایک ایسی وحدت تک جا پہنچتا ہے جو کثرت کے منافی اور متناقض نہیں بلکہ محض تمام کثرت ایک مکمل مربوط طریقے سے جاری و ساری ہے۔ یہ وحدت کوئی تجریدی تصور نہیں بلکہ بامعنی حقیقت ہے جس تک پہنچنے سے انفرادی اجزاء سے بے تعلقی پیدا نہیں ہوتی بلکہ جس کی بدولت ایک فرد حقیقی معنوں میں اپنے آپ کو سب کے ساتھ ہم آہنگ پاتا ہے، اس کے قلب و روح کی آواز محض اس کی انفرادی شخصیت کی آواز بازگشت نہیں رہتی بلکہ وہ تمام انسانیت کے دل کی آواز اور اس کی روح کی پکار بن جاتی ہے۔ اس منزل پر پہنچ کر اس کا احساس خودی اور احساس مرض اس کی خود مرکزیت اور احساس حقوق العباد جیسے بظاہر متضاد تقاضے ایک ہی بلند جذبے میں مدغم ہو جاتے ہیں۔ اب اس کے سامنے اپنے چھوٹے چھوٹے تقاضوں کو پورا کرنے کا مسئلہ نہیں رہ جاتا بلکہ اس کی نگاہ اس عمومی قانونِ فطرت و عقل پر لگی رہتی ہے جو خارجی کائنات میں جاری و ساری تھا اور اس کی پیروی اس کی اخلاقی زندگی کا نصب العین بن جاتی ہے۔

رواتی مفکرین نے اس عمومی قانونِ فطرت و عقل کا نام خود تطابقت (consistency) اور جس کا ہر ظہر خارجی اور داخلی دنیا میں اور نفس و آفاق میں یکساں طور پر ہے۔ لیکن زینو کے بعد اس قاعدہ میں کچھ تشریحی کلمات کا اضافہ کیا گیا۔ ان کے نزدیک یہ نصب العین ”خود تطابقت“ نہیں بلکہ تطابقت بہ فطرت ہے اور یہاں فطرت سے مراد خارجی فطرت یعنی آفاق ہے۔ اس کے بعد کلینتیسز کے شاگرد کریتسیس نے یہاں فطرت سے مراد انسان کی داخلی فطرت لی۔

لفظ فطرت جو انگریزی زبان کے لفظ نچر کے مترادف استعمال ہوتا ہے درحقیقت یونانی زبان کے ایک ایسے لفظ کا ترجمہ ہے جس کا صحیح مفہوم ارتقاء

یا عمل ارتقا ہے۔ جب ہم کسی چیز کی فطرت کا فقرہ استعمال کرتے ہیں تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اس چیز کی ایک ارتقاء یافتہ شکل پہلے سے موجود ہے اور یہی اس کی فطرت ہے۔ اس نصب العین منزل کی طرف وہ شے درجہ بدرجہ قدم بڑھائے چلی جاتی ہے۔ ایک نفا ساینج زمین میں موجود ہوتا ہے۔ سورج کی گرمی، پانی اور زمین کے باہمی تعامل و توافق سے وہ آہستہ آہستہ پھوٹنا شروع ہوتا ہے اور کچھ عرصے کے بعد اس ننھے سے بیج سے ایک تناور درخت معرض وجود میں آتا ہے۔ بیج کی یہی ارتقاء یافتہ شکل اس بیج کی فطرت ہے۔ جب روائی مفکرین خیر کی تعریف عود بہ فطرت کرتے ہیں تو ان کا مفہوم یہ ہوتا ہے کہ انسان اپنی زندگی اس طرح بسر کرے جس سے وہ اپنے فطری کمال تک پہنچ سکے۔ یہ فطرت ہر جگہ اور ہر چیز میں جاری و ساری ہے۔ وہ مادے میں بھی اسی طرح کار فرما ہے جس طرح حیوانی اور انسانی زندگی میں۔ خارجی کائنات میں یہ فطرت ایک غیر قیدل قانون کی شکل میں موجود ہے اور اسی کے باعث اس میں نظام، ہم آہنگی اور توازن پایا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ اس کی دوسری خصوصیت یہ ہے کہ وہ اندھی تقدیر کی طرح نہیں بلکہ ایک مقصد و حکمت کے تحت تمام کائنات کو ایک نصب العین کی طرف لئے جا رہی ہے۔ چنانچہ یہ فطرت ایک طرف ہر شے کی داخلی قوت بھی ہے اور دوسری طرف خارج میں اس کی رہنمائی کرنے والی طاقت بھی اور اسی لئے جب روائی فلسفہ میں خیر کی تعریف عود بہ فطرت کی جاتی ہے تو اس کا مقصد یہ ہے کہ انسان کی فلاح و بہبود کا انحصار قانون خداوندی کی پیروی میں ہے اور یہ قانون اگر ایک حیثیت میں خارج سے اس پر مسلط ہوتا ہے تو دوسری طرف یہ اس کے

نفس کی داخلی فطرت سے ہم آہنگ بھی ہے۔ جس فطرت کے سامنے اسے تسلیم ختم کرنے کے لئے کہا جاتا ہے وہ کوئی ایسی چیز نہیں جو محض باہر سے اس پر ٹھونس دی جاتی ہے بلکہ یہ ایسا اصول ہے جو ہر چیز میں جاری و ساری ہے اور جس کے مطابق وہ خود مادہ زندگی پر گامزن ہے۔ قرآن مجید میں اسی حقیقت کی طرف اشارہ کیا گیا ہے:

خاتم وجهک للذین حنیطاً اپنا رخ یکسوئی کے ساتھ دین کی طرف قائم
فطرت اللہ التی فطر الناس رکھو۔ خدا کی اس فطرت کو دیکھو جس پر
علیہا لا تبدیل لخلق اللہ اس نے انسان کو پیدا کیا ہے۔ یہ ہے دین
ذٰلک الدین القیم ولاکن اکثر قیم، لیکن بہت سے لوگ اتنی بات بھی
الناس یعلمون۔ (سورہ ۳۰: ۳۰) نہیں سمجھتے۔

یعنی انسانی فطرت درحقیقت خدائی فطرت ہی کا دوسرا نام ہے اور صراطِ مستقیم یعنی خیر کے راستے پر گامزن ہونے کا بہترین طریقہ یہی ہے کہ اس فطرت کے مطابق انسان اپنی زندگی ڈھال لے، وہ فطرت جو خارجی کائنات اور انسان، انفس و آفاق میں مساوی طور پر موجود ہے۔ اس کی پیروی خدا کے غیر متبدل قوانین کی پیروی بھی ہے اور انسان کی داخلی فطرت سے مطابقت بھی۔ اخلاقی زندگی کا نشوونما بھی اس سے ہوتا ہے اور انسان کی زندگی کے عقلی پہلو کا ارتقاء بھی اسی کے ذریعے وقوع پذیر ہوتا ہے۔ چنانچہ روایتی اصول میں تقویٰ اور عقل دونوں سما جلتے ہیں اور اس طرح ان کے ہاں یونانی اور سامی روایات کا سنگم پیدا ہوتا ہے۔ یونانی فکر اور خاص کر افلاطون اور ارسطو میں انسان کی فطرت کا بلند ترین مظہر عقل ہے جس کے استعمال اور عملی شکل سے انسان اپنی محرومی اور داخلی انفرادیت سے بالا ہو کر خالق کل اور خارجی کائنات کے ساتھ رابطہ

اور ہم آہنگی پیدا کر سکتا ہے۔ دوسری طرف سامی روایت میں انسانی فطرت کا بلند ترین مظہر اخلاقی شعور ہے جس کی مدد سے انسان دوسرے انسانوں اور خدا سے رابطہ پیدا کر سکتا ہے۔

رواتی فلسفہ میں ان دونوں روایات کو ایک جگہ جمع کر دیا گیا ہے۔ ان کے اخلاقی نظام میں فطرت خدا کے ازلی اور ابدی قانون کا مظہر ہونے کے باعث عقل و شعور دونوں کی حامل ہے اور اسی کی پیروی میں انسانوں کی فلاح و بہبود کا راز مضمر ہے۔

لیکن اس حقیقت مطلقہ کو پا کر بھی انسان اپنی عملی زندگی میں کچھ خصوصی ہدایات کا طالب ہوتا ہے۔ عود بہ فطرت کا اصول محض تجریدی نوعیت کا ہے۔ عملی زندگی میں رہنمائی کے لئے ہمیں اس سے آگے بڑھنے اور کچھ تفصیلی احکامات کی ضرورت ہے جو رواقی فلسفہ میں موجود نہیں اور اسی لئے ان کا سارا فکر صحیح بنیاد پر قائم ہوتے ہوئے بھی عملی طور پر ایجابی شکل اختیار نہ کر سکا۔ عقل کی پیروی کا مطلب یہ لیا گیا کہ ہر انسان اپنے جذبات اور حقیقی تقاضوں کو پوری شدت سے دیا دے اور ان کے اظہار پر مکمل پابندیاں عائد کر دے اور اس طرح ان کا تمام اخلاقی نظام محض زندگی سے فرار اور زاپہانہ ریاضتوں پر منتج ہوا۔ اگرچہ ان کے سامنے انسان کی عملی زندگی کا ایجابی پہلو تھا اور وہ انفرادی زندگی کی بجائے اجتماعی زندگی کی اہمیت سے منکر نہیں تھے، اور ان کی تماہتر کوشش یہی تھی کہ خالص انسانی اور عمومی نقطہ نگاہ کی اہمیت سب پر واضح ہو جائے لیکن اس مقصد کے حصول کے لئے فرد اور اس کے جذبات و خواہشات سے پہلو تہی ممکن نہیں۔ نسل در نسل کے تعصبات اور جزا فیائی حدود کی پابندیاں اس قابل ہیں کہ ان کو ہمیشہ کے لئے ختم کر دیا جائے لیکن اس کا

مطلب یہ نہیں کہ اس خالص انسانی نصب العین کے لئے وقتی اور مقامی، انفرادی اور شخصی اختلافات کو بالکل نظر انداز کر دیا جائے۔ ایسی وحدت جو کثرت کو فراموش کر کے قائم کی جائے ایک سبلی وحدت ہوگی جس میں کوئی کشش نہیں اور نہ وہ ایک حقیقی نصب العین کا کام سرانجام دے سکتی ہے۔ اخلاقی زندگی کے لئے صرف وہی وحدت مطلوب ہے جو کثرت پر شامل ہو جس سے کثرت کا وجود قائم رہے اور یہی وہ وحدت تھی جس کی طرف رواقی فلسفہ راہنمائی کر رہا تھا لیکن عملی طور پر وہ جس تک نہ پہنچ سکا۔ ایک معاشرے میں افراد ایک مشترک مقصد کے تحت مجتمع ہوتے ہیں اور ان کا یہ اجتماع ہوتا ہی اس بنا پر ہے کہ ایک مشترک مقصد کے ساتھ ساتھ ان میں کافی اختلافات بھی موجود ہیں۔ چند ایسے افراد جو ہر حالت اور ہر حیثیت میں منطبق ہوں اور جن میں کسی قسم کا اختلاف ممکن نہ ہو کم از کم اس دنیا میں وجود نہیں رکھتے۔ اختلاف اور مشابہت فرق اور مماثلت دونوں ناگزیر ہیں اور انہی کی بنا پر ایک معاشرے کے متغیر اور مختلف کام سرانجام پاتے ہیں۔ لیکن بد قسمتی سے رواقی منطق اس وحدت معہ کثرت، اختلاف معہ الاشتراک تک نہ پہنچ سکی اور اس لئے ان کے نظام فکر میں انسانیت کا تصور محض مجرد ہو کر رہ گیا جو حقیقت کی گرفت سے بالکل باہر ہے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اگر رواقی حکیم کے تصور کا تجزیہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ وہ محض چند متضاد رجحانات کا بے جوڑ مجموعہ ہے جو مقامی اور وقتی اثرات سے پاک و بالا ہونے کے ساتھ ہی ساتھ کسی اجتماعی عمل کے بھی قابل نہیں اس کا ارادہ کسی بدی اور شر کا تصور نہیں کر سکتا لیکن اس سے کوئی عمل خیر بھی (اجتماعی حیثیت میں) سرزد نہیں ہوتا۔ وہ ارادہ نیک کا حامل ضرور ہے لیکن یہ ارادہ محض ایک نفسی کیفیت ہو کر رہ جاتا ہے جس میں تضاد و تناقض موجود

نہیں لیکن یہ ارادہ اس کی داخلی واردات کی حدود سے گزر کر خارجی کائنات میں کوئی مؤثر فعالی قوت کبھی نہیں بن سکتا۔

اسی طرح ان کے نظریے کے رو سے خارجی کائنات مجموعی طور پر تو عقل کامل کی مظہر ہے اور اگر کہیں کہیں ہیں کوئی نقص یا خرابی نظر آتی ہے تو وہ محض مجموعی بھلائی کے لئے ناگزیر ہے لیکن اگر ان سے کسی انفرادی شے کے متعلق خصوصیت سے سوال کیا جائے کہ وہ کس طرح اس خیر کل کے لئے مدد و معاون ہے تو ان کے پاس اس کا کوئی جواب نہیں۔ اسی طرح اگر کوئی شخص ایک محدود دائرہ میں کوئی عمل کرے تو ان کے نزدیک اس ایک عمل کی اہمیت مجموعی بھلائی کے سلسلے میں بالکل بچ ہے اور نہ وہ اس کو تسلیم کرنے کے لئے تیار ہیں۔ ان کے نظام میں انفرادی اعمال کا اجتماعی زندگی کی فلاح و بہبود پر اثر انداز ہونا بالکل مہمل اور لایعنی ہے۔ ان کے فکر کے اس پہلو کو بریڈے کے الفاظ میں یوں ادا کیا جاسکتا ہے کہ یہ دنیا تو سب امکانات سے بہترین ہے لیکن اس میں ہر چیز ایک ناگزیر بدی ہے یہی وجہ ہے کہ اگر رواقی نظام ایک حیثیت (یعنی اجتماعی و کلی) میں رجائیت کا علمبردار ہے تو دوسری طرف انفرادی اور شخصی نقطہ نظر سے وہ خالص قنوطیت کا پیغامبر ہو جاتا ہے اور ان کے نظام میں یہ دونوں رجحان اپنی اپنی جگہ قائم ہیں جس کے باعث ان کے فکر کی ہمہ گیری اور ان کے اخلاقی نصب العین کی بلندی بڑی طرح مجروح ہوتی ہے۔ رومی شاہنشاہ مارکس اُریس رواقی فلسفہ کا پیرو تھا۔ اس کے قلب و ذہن میں یہ یقین راسخ تھا کہ کائنات کا نظام بہترین ہیچ پر قائم ہے اور مختلف النوع ارواح نیک مقاصد کے لئے روحانی مقاصد کے حصول میں کوشاں ہیں لیکن اس رجائی نظریے کے ساتھ ہی ساتھ وہ اپنے زمانے کے خارجی اور داخلی حالات سے یکسر ناامید تھا۔ جن آدمیوں سے اسے سابقہ پر دا تھا وہ سب اس کی

نگاہ میں شریار اور بد فطرت تھے اور ان سے کسی قسم کی بھلائی کی توقع نہ تھی۔ یہ اس کی زندگی کا سب سے خوفناک المیہ تھا اور نہ صرف اس کا بلکہ ہر وہ شخص جو روائی فلسفہ پر منطقی طو پر عامل ہوگا اس کی زندگی میں یہ خطرناک تضاد ہر جگہ نظر آئے گا اور یہی وجہ تھی کہ باوجود بلند ترین اخلاقی زندگی کے ان کے ہاں خود کشی نہ صرف جائز تھی بلکہ اس کو اختیار کرنے پر اصرار تھا۔ ایسے شخص کے لئے جو اس کائنات کی حکمت پر ایمان رکھتا ہو، جس کو یقین راسخ ہو کہ وہ مقدس اور روحانی نور کا ایک قابلِ قدر جزو ہے اور جس کی زندگی تقویٰ اور عقل کے عظیم الشان منہاج پر سرگرم عمل ہو کر اپنے اعلیٰ نصب العین کی طرف جا رہی ہو۔ ایسے شخص کے لئے خود کشی کسی طرح بھی قابلِ ترجیح نہیں ہو سکتی۔ لیکن حیرانگی تو یہ ہے کہ روائی حکیم اور دانائے آخر کار اپنے بعض غلط مفروضات کی بنا پر جو اس زمانے کے یونانی ماحول کی پیداوار تھے اس لافانی نور کو بھادینے پر مصر ہے۔

یہی اعتدال سے گریز اور افراط و تفریط روائی تصور مردِ کامل و حکیم میں بھی نظر آتا ہے۔ ان کے خیال میں تمام انسان دو قسموں پر مشتمل ہیں، دانائے نادان اور یہ تقسیم اس قدر مطلق اور حتمی ہے کہ ان دو کے درمیان کوئی وسطی درجہ تصور میں نہیں آ سکتا۔ ایک طرف وہ گروہ ہے جو نیکی اور خیر کا عمل مائل ہے اور اس سے کسی بدی اور شر کا امکان نہیں اور دوسری طرف وہ گروہ ہے جس کا ہر فعل اس معیارِ خیر سے گرا ہوا ہے اور کسی حالت میں بھی اس سے نیک عمل کی توقع نہیں۔ ایک آدمی جو پانی کی سطح سے ایک فٹ نیچے ہے اس کی موت اور تباہی اتنی ہی یقینی ہے جتنی کہ اس آدمی کی جو پانی سو فٹ سطحِ دریا سے نیچے پہنچ گیا ہے۔ یہی اور بدی میں کیت کا نہیں بلکہ کیفیت کا فرق ہے اور اس میں درجات کا امتیاز محال ہے۔ جو شخص نیک ہے وہ پورا اور مکمل طو پر۔ نیک ہے، اس میں بدی کا ایک ہلکا سا شائبہ بھی نہیں پایا جاسکتا اور جو بد ہے وہ پورا

بد ہے اور اس میں نیکی کا پایا جانا ممکن نہیں۔

رواقی حکیم انبیاء کی طرح ہر قسم کے گناہ و لغزش سے پاک ہوتا ہے اور کسی قسم کی بُرائی اس پر اثر انداز نہیں ہو سکتی۔ وہ حقیقی معنوں میں آزاد ہے کیونکہ اسے اپنی قوتِ ارادی پر پورا اختیار اور بھروسہ ہے جس کے بل بوتے پر وہ اپنے جذبات اور نفسانی خواہشات پر پورا قابو رکھتا ہے، وہی صحیح معنوں میں خوبصورت دولت مند اور خوش ہے کیونکہ نیکی ہی دراصل خوبصورتی ہے، روح کی پاکیزگی اور زندگی کے لوازمات سے بے نیازی ہی دولتِ مندی، خوشی اور راحت ہے۔ وہ فرمانبرداری کرنا بھی جانتا ہے اور حکومت کرنا بھی اور اسی لئے وہی بادشاہت اور حکمرانی کے کام کے اہل ہے۔ وہی خدا کے متعلق اور اس کے قوانین سے پوری طرح واقف ہے اور اس لئے ان کا تقویٰ اور پرہیزگاری قابلِ تقلید ہے۔ الغرض وہ انسانوں میں رہتا ہوا بھی خدائی صفات کا مکمل نمونہ اور شاہکار ہے۔ اس کے بالمقابل تمام انسان نہ صرف نادان بلکہ بے وقوفی کی انتہائی حالت میں مبتلا ہیں۔ رواقی فلسفہ کی یہی نصب العینِ بلندی اور عملی پستی تھی جس نے اس کی عملی افادیت کو بے کار کر دیا۔ اگر کسی نے ان سے پوچھا کہ وہ حکیم کہاں ہے اور کون ہے تو ان سے ان کا کوئی جواب ہی نہ پڑا، لیکن جو لوگ انہیں اپنے ارد گرد ملے ان سب کے متعلق انہوں نے فوراً یہ کہہ دیا کہ یہ سب جہنم کا ایندھن ہیں، شریر و بے وقوف ہیں، عقل و حکمت سے عاری ہیں، خیر و نیکی سے انہیں کوئی حصہ نہیں ملا۔ حالانکہ یہی وہ گروہ ہے جن میں سے اکثریت تھوڑی سی تربیت سے بلند اعمال و کردار کا شاندار نمونہ پیش کر سکتی ہے اور کرتی رہی

ہے۔ لیکن وہ نصب العین کی بلندیوں کے پرفضا ماحول میں اتنے گمن رہے کہ انہیں مغلی دنیا کی کثافتیں تو نظر آتی رہیں۔ لیکن ان کو دور کرنے اور ان کی جگہ پاکیزگی پیدا کرنے کا عزم نہ ان میں پیدا ہوا اور نہ انہوں نے اس کو دوسروں میں پیدا کرنے کی کوشش کی۔ ان کی نگاہ عالم بالا پر لگی رہی اور اس کے مقابلہ پر اس خاک کی دنیا کی تیرگی کا احساس بہت زیادہ نمایاں نظر آتا رہا لیکن یہ تصور کبھی بھولے سے بھی ان کے دل میں نہ آیا کہ اس تیرگی کو دور کرنے کا سامان بڑی آسانی سے کیا جاسکتا ہے اور کیا جاتا رہا ہے۔ ہر انسان باوجود اپنی تمام کمزوریوں کے خود ان کے نقطہ نگاہ سے روحانی نور کا ایک پاکیزہ شعاع ہے جس میں اس حقیقت مطلقہ کو سمجھنے اور اس تک پہنچنے کی صلاحیت موجود ہے بشرطیکہ اس کے لئے ایک ایسا ماحول پیدا کیا جائے۔ لیکن کیا رواقی فلسفے میں اس کی گنجائش ہو سکتی ہے؟ کیا رواقی حکیم اپنے تخیل کی پاکیزگی اور اپنے نصب العینی عالم سے نیچے آ کر اس دنیائے دد میں قدم رکھنے کی ہمت و سکت رکھتا ہے؟ کیا وہ خیالی نیکی اور خیر کی بلندیوں کو چھوڑ کر اس تاریک دنیا میں داخل ہو سکتا ہے جہاں خیر محض و شر محض نہیں بلکہ خیر و شر نیکی اور بدی کی مسلسل آویزش اسے دعوتِ مبارزت دے رہی ہے؟ اگر ان کا جواب نفی میں ہے تو ایسے فلسفہ اور ایسی حکمت انسانوں کے کسی کام کی نہیں، وہ چند بے وقوفوں اور سر پھرے انسانوں کو شاید تشفی دے سکے لیکن عام انسانوں کو اس میں کوئی پیغام نہیں مل سکتا، ان کی قلبی و ذہنی پریشانیوں کا مداوا ان کے پاس کچھ نہیں۔

مصری فلسفہ اخلاق

سقراط اور افلاطون کا ذکر کرتے ہوئے اس چیز کی طرف اشارہ کیا گیا تھا کہ اس زمانے میں مصری تمدن یونانی تمدن کے مقابلہ پر زیادہ قدیم اور حکمت و دانائی کا مرکز رہا ہے۔ افلاطون کے چند مکالمات کے حوالے سے اس بات کی وضاحت کی کوشش کی گئی تھی لیکن یہ کتاب ختم ہو چکی تھی کہ مجھے کچھ کتابیں دستیاب ہوئیں جن کے مطالعہ سے معلوم ہوا کہ یہ بات محض قیاس و گمان نہیں بلکہ حقیقت واقعی ہے۔ اسلام سے قبل اخلاقی نظریات کے تدریجی ارتقاء کا صحیح جائزہ مکمل نہیں سمجھا جاسکتا جب تک مصری فلسفہ اخلاق کی اصل تاریخ پیش نہ کی جائے کیونکہ جیسا کہ بعد میں ذکر کرتے گا یہودی مذہب اور اخلاق جہاں بائبل، اشوری، زرتشتی افکار سے متاثر ہوئے وہاں مصری افکار سے بھی اس کی مماثلت کم نہیں۔ آثار قدیمہ کی کھدائی سے جو حالات معلوم ہوئے ہیں ان کی رُو سے مصری تاریخ کو مختلف ادوار میں تقسیم کیا گیا ہے۔ پہلا دور کم از کم ۴۰۰۰ قبل مسیح سے شروع ہوتا ہے اور جس کو اتحادِ اول کا نام دیا جاتا ہے۔ اس دور میں تمام مصر ایک منظم اور متحد ریاست کی شکل میں ایک طاقتور بادشاہ کی رہنمائی میں ظاہر ہوتا ہے۔ اس کے بعد دو حرا دور ۳۵۰۰ قبل مسیح سے شروع ہو کر ۲۵۰۰ قبل مسیح تک پھیلا ہوا ہے جس کو اتحادِ ثانی کا نام دیا جاتا ہے۔ محققین کا خیال ہے کہ اس دور میں جس چیز کو تمدن کہا جاتا ہے وہ مکمل طور پر موجود تھا۔ تمدن سے مراد دو چیزیں ہیں۔ اول معاشرتی نظام کی بنیاد قانون اور اس پر پورا اور دوسرے

ایک شعوری مقصد جس کے حصول کے لئے باشندوں کی کم از کم ایک اقلیت کو شاں ہو۔ اس تعریف کو اگر تسلیم کیا جائے تو یہ ماننا پڑتا ہے کہ مصران دونوں ادوار میں مسیح معنوں میں ایک متمدن ملک تھا۔ لیکن ابھی تک جو کچھ ہیں تحریری یا دداشتیں حاصل ہوئی ہیں وہ اتحاد ثانی کے دور سے متعلق ہیں اگرچہ ان کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ مصر کے مفکرین نے اس دور سے کافی پہلے اخلاقی مسائل پر غور و خوض کیا تھا۔

سب سے پہلی چیز جو اتحاد ثانی کے دور کی یادگار کے طور پر سامنے آتی ہے ایک حجری کتبہ ہے جو خوش قسمتی سے محفوظ رہ گیا۔ اس کا مضمون مصری علماء نے ۵۰۰ قبل مسیح کے قریب تیار کیا جو ایک قدیم کاغذ پر نقل کر دیا گیا۔ لیکن مردِ زمانہ سے یہ تحریر خراب ہوتی چلی گئی۔ بعد میں ایک حبشی فرعون شبا کا نے جو آٹھویں صدی قبل مسیح میں تھا اس کو پتھر پر لکھوا دیا تاکہ یہ قدیم پزیرگوں کی یادگار ضائع نہ ہونے پائے۔ اس کا قابل ذکر پہلو یہ ہے کہ انسان کی تاریخ میں یہ پہلی چیز ہے جس میں اس نے اخلاقی مسائل کو معروضی شکل میں پیش کرنے کی کوشش کی، اس میں درست و نادرست، خوب اور ناخوب کی بحث اس چیز کی غمازی کرتی ہے کہ آج سے ساڑھے پانچ ہزار سال پہلے کا انسان بھی اخلاقی حیثیت سے انہی مسائل سے دوچار تھا جو آج سے پیش آرہے ہیں۔ مغربی مصنفین کا یہ عام دستور رہا ہے کہ وہ انسانی فکر کا آغاز یونان کے حکیم تھیلز سے شروع کرتے ہیں۔ لیکن یہ حجری کتبہ اس سے تقریباً دو ہزار سال پہلے عالم وجود میں آیا اور اس کی یہ قدامت ہی اس کی اہمیت واضح کرنے کے لئے کافی ہے۔

اس کتبہ میں خدا کو جن اخلاقیات میں یاد کیا گیا ہے اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ مصریوں کے ہاں خدا کے متعلق کافی ترقی یافتہ تصور موجود تھا۔ کہا جاتا ہے کہ خدا کے مطلق دیوتاؤں کا قلب اور زبان ہے، تمام مشرقی ادیان اور ادب میں قلب یا دل کا حفظ عقل کے لئے استعمال ہوتا ہے اور زبان گویا وہ عضو ہے جس سے ذہنی تصورات

خارجی دنیا میں معروضی لباس پہنتے ہیں۔ خدائے مطلق کو قلب اور زبان دونوں کا منبع قرار دینے کا گویا یہ مفہوم ہوا کہ یہ کائنات اس خدائے مطلق کے ذہنی تصورات کی ایک خارجی اور مادی شکل ہے۔ یہ تمام کتبہ اسی بنیادی مسئلے کے متعلق اظہار خیال ہے جس کو بعد میں یہودی پیغمبروں اور یونانی فلاسفہ نے اپنے اپنے طریقوں سے حل کرنے کی کوشش کی یعنی مسئلہ تخلیق کائنات یونان میں جب اس مسئلہ پر بحث شروع ہوئی تو فلاسفہ نے اس کے مختلف جوابات دئے تھیلز کا خیال تھا کہ یہ کائنات پانی سے ظاہر ہوئی۔ انکسائمنڈز کا خیال تھا کہ اس کا آغاز ایک قسم کی دھند سے ہوا۔ ان کے برعکس مصری مفکرین کے نزدیک جو ان یونانی فلاسفہ سے تیس صدیاں پہلے گزرے تھے اس کائنات کا آغاز عقل یا تصور سے ہوا۔ یہ یونانی فلاسفہ سے کہیں زیادہ بہتر اور معقول جواب ہے۔ اس کتبے میں مذکور ہے: واقعہ یوں ہوا کہ قلب اور زبان نے ہر عضو پر قابو پایا اور یہ تعلیم دی کہ خدا تمام دیوتاؤں، تمام انسانوں، تمام مویشی، تمام کیڑے مکوڑوں غرض تمام جانداروں کے سینوں میں (قلب کی شکل میں) اور (زبان کی شکل میں) ہر نہ میں موجود ہے۔ وہی سوچتا اور وہی حکم دیتا ہے ہر چیز کو جو وہ چاہتا ہے... اسی نے ہر شے کا نام اپنی زبان سے ادا کیا، آنکھوں کی بینائی، کانوں کی شنوائی، ناک میں سانس لینے کی قوت پیدا کی تاکہ یہ تمام چیزیں قلب تک پہنچ سکیں۔ یہ قلب ہی ہے جس سے تمام نتائج پیدا ہوتے ہیں اور یہ زبان ہے جو قلب کے تمام تصورات کو ظاہر کرتی ہے... ہر لفظ جو خدا کے منہ سے نکلا درحقیقت قلب کے تصورات کا نتیجہ تھا اور زبان سے ادا ہوا۔ اس طرح مقامات (سرکاری مناصب) قائم ہوئے اور (حکومت کے مختلف) فرائض کا تعین ہوا جس سے عوام اور خوراک کا انتظام مکمل ہوا۔

اس کے بعد درج ہے: "ایک وہ شخص ہے جس سے پسندیدہ افعال صادر ہوتے ہیں، ایک شخص وہ ہے جس سے ناپسندیدہ افعال صادر ہوتے ہیں۔ امن و سکون والے

شخص کو زندگی اور مجرم کو موت دی جاتی ہے۔ اس طرح دنیا میں ہر کام اور ہر پیشہ چلتا ہے۔ بازوؤں اور ٹانگوں اور جسم کے دیگر اعضاء کی حرکت سبھی اس حکم کے مطابق ظاہر ہوتی ہے جو قلب سوچتا ہے، جو زبان سے ادا ہوتا ہے اور جس سے ہر شے کی قدر و قیمت کا تعین ہوتا ہے۔“

”خدا کا نام کے متعلق مشہور ہے کہ اس نے تمام دیوتاؤں کو بنایا۔ ہر چیز اس سے صادر ہوئی خواہ وہ انسانوں کی خوراک ہو یا دیوتاؤں کی، غرض ہرچیز کا ظہور اس سے ہوا۔ اس طرح معلوم ہوا کہ اس کی طاقت و جبروت تمام دیوتاؤں سے بڑھ چڑھ کر ہے اور جب ہر چیز کی تخلیق ہو چکی تو ٹلنے نظر ڈالی اور اپنی تخلیق سے مطمئن ہوا۔“

”وہی تمام دیوتاؤں کا خالق ہے... اور ان کے متفرق صفات سب اس میں جمع ہیں۔“

اس مختصر کتبہ میں فلسفہ امن اور اخلاق کے سبھی مسائل درج ہیں اور اس خوبی سے ان پر روشنی ڈالنے کی کوشش کی گئی ہے کہ پڑھنے والے کے ذہن میں بیجاں بھولے سے نہیں گزرتا کہ یہ بیان آج سے ساڑھے چار ہزار سال پہلے معرض تحریر میں آیا تھا جبکہ عام خیال کے مطابق انسان ابھی منزل طفولیت میں تھے۔ سب سے اہم تصور جو اس کتبہ کے مصنف نے پیش کیا ہے وہ میکانیت کے مقابلے پر ارادہ اور مادہ کے مقابلے پر ذہن و تصور کی اہمیت ہے۔ افلاطون نے سقراط کے حالات پیش کرتے ہوئے اپالوجی میں اس کی ذہنی کش مکش کا ذکر کیا ہے کہ کس طرح وہ طبعی فلاسفہ کی مادیت سے بیزار ہو کر کسی ایسے اصول مطلق کی تلاش میں سرگرداں تھا جو کائنات کی گہنی سلجھانے میں اس کی رہنمائی کر سکے۔ اسی رنگ و دو میں اسے معلوم ہوا کہ انکساغورس نے اس مقصد کے لئے نفس یا ذہن کا تصور پیش کیا ہے لیکن سقراط کو انکساغورس کے تصورات سے کوئی اطمینان نہ ہو سکا کیونکہ اس کا تصور نفس محض تصور تھا اس نے کائنات کی گہنی سلجھانے میں اس سے کوئی مدد نہ لی تھی۔

اس طرح سقراط اس نتیجہ پر پہنچا تھا کہ تخلیق کائنات کی تشریح ملوے اور میکانیت سے ممکن نہیں بلکہ اس کے لئے نفس فذہن کا وجود تسلیم کرنا ناگزیر ہے۔ یہی وہ حقیقت تھی جو سقراط اور یونانیوں سے صدیوں پہلے مصری علماء پیش کر چکے تھے۔ ان کے نزدیک ہر چیز کی تخلیق اس تصور سے ہوئی جس کو نفس نے سوچا اور زبان سے ادا ہوا۔ نفس کی تخلیقی قوت کا باعث وہ کلمہ تھا جس نے تصور کو متشکل کیا اور وجود بخشا۔ خدا ہی وہ نفس مطلق ہے جو سوچتا ہے اور وہ زبان ہے جو کلام کرتی ہے۔ قرآن میں تخلیقی عمل کے متعلق ارشاد ہے:

وَإِذَا قَعْنٰی أَمْرًا فَاَنسَا یَقُولُ لَهُ کُنْ فَیَکُونُ (۱۱: ۱۱۷)

کہ ہوا تو وہ ہو جاتا ہے۔

یہی نقطہ کن ہی گویا تخلیقی کائنات کا آغاز اور کبھی ہے اور یہی کلمہ اللہ ہے جس کے متعلق روحنا کی انجیل کے ابتدائی فقرات مشہور ہیں:

”ابتدا میں کلام تھا اور کلام خدا کے ساتھ تھا اور کلام خدا تھا۔ یہی ابتدا میں خدا کے ساتھ تھا۔ سب چیزیں اس کے وسیلے سے پیدا ہوئیں اور جو کچھ پیدا ہوا ہے اس میں سے کوئی چیز بھی اس کے بغیر پیدا نہیں ہوئی۔“ قرآن میں حضرت عیسیٰ کے متعلق کلمہ ”من اللہ“ کے الفاظ استعمال ہوئے ہیں اور اس کے علاوہ بے شمار جگہ مختلف معنوں میں یہ لفظ آیا ہے۔ یونانی فکر میں ہر کیلش کے ہاں لفظ کلمہ یا کلام پہلی بار ملتا ہے جس سے مراد ایک تخلیقی اصول، ایک جوڑو، خیال یا خدا کی تخلیقی قوت کا وہ پہلو ہے جس سے کثرت وجود میں آئی۔ لیکن یہ تصور معلوم ہوتا ہے خود یہودیوں کے ہاں بھی موجود تھا لیکن وہاں کلمہ یا کلام کی بجائے ”حکمت“ کی اصطلاح پائی جاتی ہے۔ یہودی فلسفی فیلو نے ان دونوں تصورات میں ہم آہنگی پیدا کرنے کی کوشش کی اور اس کے بعد عیسائی اور مسلمان مفکرین نے مختلف شکلوں میں اس مسئلے پر بحث کی ہے لیکن مصر کے اس قدیم مجری کتبے کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ایسا بلند تصور یہودی اور یونانی

فکر سے صدیوں پہلے انسانی ذہن میں پیدا ہو کر تحریری شکل اختیار کر چکا تھا۔ اس سے یہ اندازہ ہو سکتا ہے کہ مصر کا سیاسی اور دینی موقف کافی ترقی یافتہ اور بلند تھا۔ اگر اس کا مقابلہ ہندوستانی دینی فکر سے کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ ہندو مفکرین مدت مدید تک کثرت پرستی میں مبتلا رہے اور ان کے دیوتا محض قوائے فطری کے مظاہر کے طور پر صدیوں تک پوجے جاتے رہے جبکہ آج سے پانچ ہزار سال پہلے ہی مصری مفکرین بہت جلد اس دور سے گزر کر خدائے واحد کے تصور تک جا پہنچے اور فطرت و کائنات کے مظاہر کے پیچھے ان کی نظر کائنات کے خالق تک رسائی حاصل کر چکی تھی۔ ان کی نگاہ نے یہ تسلیم کیا کہ یہ نظام کائنات حکمت و دانائی سے چل رہا ہے اور اس بناء پر وہ اس نتیجے پر پہنچے کہ اس کی تکوین محض جادو سے نہیں ہوئی، محض اتفاق و کسمل سے یہ چیز پیدا نہیں ہوئی بلکہ اس میں ایک خاص مقصد کار فرما ہے جو اس وقت بھی موجود تھا جب اس کا آغاز ہوا اور آج بھی جب وہ ارتقاء کی منزلیں طے کرتے ہوئے اس مقام پر پہنچ چکی ہے تو اس میں حکمت و دانائی ہر طرف نمایاں ہے۔ وہ خدائے عزیز ہر جاندار کے قلب و سینے اور ہر کلام کرنے والے کی زبان میں موجود ہے۔

اخلاقی مسائل جن کی طرف اس مجری کتب میں اشارات موجود ہیں ظاہر کرتے ہیں کہ مصری حکماء و مفکرین کافی مدت سے اس سلسلہ میں غور و خوض کرتے رہے تھے۔ نیکی اور بدی، مستحسن اور غیر مستحسن اعمال کی تمیز کا واضح تصور اس چیز کی دلالت کرتا ہے کہ انفرادی اور اجتماعی طور پر لوگوں میں قلبی و ذہنی کش مکش کا احساس پیدا ہو چکا تھا۔ ان کے سامنے وہ نورائے واضح طور پر موجود تھے اور شعوری طور پر ایک کو اختیار کرنے اور دوسرے سے پرہیز کرنے کا رجحان پیدا ہو چکا تھا اور یہ احساس منحصر تھا اس حقیقت پر کہ انسان اس وقت ابتدائی قبیلوی زندگی سے ترقی کر کے

منظم اور متحد ریاست میں اپنا انفرادی مقام حاصل کر چکا تھا۔ اس کے علاوہ اس کتبے کے مصنف یا مصنفین نے کوشش کی ہے کہ اخلاقی اعمال کو دینی سرچشمہ سے ملا دیا جائے چنانچہ مذکور ہے کہ زندگی اس شخص کو دی جاتی ہے جو امن و آشتی کا علمبردار ہے اور مجرم کے لئے موت ہے یہاں نیک اور بد کے الفاظ کی جگہ امن و سکون کے علمبردار اور مجرم کا اڑکاب کرنے والے کی اصطلاحات استعمال کی گئی ہیں جن سے اندازہ ہوتا ہے کہ اخلاقی صفات کو معاشرتی پسندیدگی اور غیر پسندیدگی کا لباس دیا گیا ہے۔ امن و سکون کا علمبردار وہ ہے جس سے ایسے افعال سرزد ہوں جو لوگوں کی نگاہ میں پسندیدہ ہوں اور جن سے وہ محبت کرتے ہوں۔ اس کے برعکس مجرم وہ فعل ہے جو غیر پسندیدہ ہو اور جس سے لوگ نفرت کرتے ہوں۔ اس سے صاف طور پر یہ چیز واضح ہو جاتی ہے کہ اخلاقی مسائل کو انہوں نے معاشرتی ماحول میں سمجھا اور پیش کیا۔ دوسرے ان کے ہاں خدا کا بہت واضح تصور موجود تھا۔ اس کی ذات محض مہموم نہ تھی بلکہ تمام اعلیٰ صفات کا حامل اور مشخص ذات تھی جو تکوین و تخلیق کائنات کے بعد آسمانوں کی بلندیوں پر قافلہ ویلے پروانہ تھی۔ وہ انسانوں کے اعمال و افعال سے بلا واسطہ دلچسپی لیتا ہے، ان کی نیکی اس کی رضا اور خوشنودی کی موجب تھی اور ان کے بد اعمال و افعال اس کی ناراضگی کا باعث ہوتے تھے، وہ ان کو ان کے اعمال کے مطابق سزا اور جزا دیتا تھا۔ وہ لوگوں کا راہنما اور ہادی بھی تھا، اور ان کے نیک و بد اعمال کا فیصلہ کرنے والا وہ نیکوں کا دوست اور بدوں کا دشمن تھا، وہ صاحب امر بھی ہے اور صاحب حکمت بھی۔

اس کے بعد ہر امی کتبات میں جو مصرعے امراء نے اپنے مقبروں کی دیواروں پر کندہ کروائے۔ یہ کتبات محققین کے خیال میں چھ بیسویں صدی قبل مسیح سے کچھ پہلے اور کچھ بعد کے دور سے متعلق ہیں۔ ۲۶۲۵ قبل مسیح سے لے کر ۲۴۷۵ قبل مسیح کے درمیان

زمانے میں یہ کتبات وجود میں آئے اور ان کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اخلاقی احساس کی بنیاد عائلی زندگی کے مطالبات و تقاضوں پر تھی۔ معاشرتی نفسیات کے ماہرین کا خیال ہے کہ اخلاقی اقدار کی ابتداء حقیقت ایک خاندان میں مختلف افراد کے باہمی رشتہ اور تعلق اور اس سے پیدا شدہ حقوق و فرائض سے ہوئی ہے۔ مثلاً مشہور ماہر نفسیات میکڈوگل کا کہنا ہے کہ بہت سی اخلاقی خوبیاں مثلاً سخاوت، محبت، رحم، احساس تشکر، صحیح احسان اور ہر قسم کا بے غرضانہ عمل سبھی اسی پدری و مادری جذبے کی پیداوار ہیں جو عائلی زندگی کا مرکزی نقطہ ہے۔ اخلاق کے ارتقاء کے لئے خاندان اور اس کے بعد معاشرے کا وجود ناگزیر ہے کیونکہ اس کے بغیر اخلاقی اقدار اور حسنات کا پیدا ہونا ممکن نہیں۔ ماہرین نفسیات کا یہ قیاس مصر کے ان اہرامی کتبات کے مطالعہ سے تاریخی طور پر صحیح ثابت ہوتا ہے۔ مختلف مقامات پر جو تحریریں دستیاب ہوتی ہیں ان میں سے چند کے اقتباسات ذیل میں دئے جاتے ہیں۔

ساتھ سوویں صدی قبل مسیح میں شمالی مصر کا ایک امیر اپنے مقبرے کے ایک کتبے میں اپنے نیک اعمال گنوانے کے بعد یوں گویا ہوتا ہے: ”میں جھوٹ نہیں کہتا کیونکہ میرا باپ مجھ سے محبت کرتا تھا، میری ماں میری تعریف کرتی تھی، اپنے بھائیوں اور بہنوں سے میرا سلوک بہت اچھا تھا،“ جنوبی مصر کا ایک امیر لکھتا ہے: ”بادشاہ میری تعریف کرتا تھا۔ میرے باپ نے (جائداد کی) وصیت میرے حق میں کی (کیونکہ) میرا چال چلن پسندیدہ تھا، میرا باپ مجھ سے محبت کرتا تھا اور میری ماں میری تعریف میں رطب اللسان تھی۔“ ایک دوسرا شخص اسی طرح کے کتبے میں لکھتا ہے: ”میں نے فیصلہ کیا کہ میں خود ایسے مقبرے میں دفن کیا جاؤں جہاں میرا باپ دفن ہے اس لئے کہ میں اس کے ساتھ ایک جگہ رہوں، اس لئے کہ میں ایک علیحدہ مقبرہ بنوانے کی استطاعت نہ تھی۔ یہ قدم میں نے اس لئے اٹھایا تاکہ میں اپنے باپ کو ہر روز دیکھ سکوں، تاکہ میں اور

وہ ایک ہی جگہ رہیں، یہ اور اس طرح کے بے شمار کتبات سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس زمانے میں لوگوں میں عائلی زندگی کس طرح انسانی اخلاق اور بہترین کردار کا مرکز بنی ہوئی تھی۔ لیکن اس کے ساتھ ہی ساتھ یہ چیز بھی قابل غور ہے کہ اخلاقی اقدار کا یہ دائرہ صرف اس حلقہ درون خانہ تک محدود ہو کر نہیں رہ گیا تھا بلکہ اس کا اثر و نفوذ وسیع سے وسیع ہوتا چلا گیا تھا۔ محبت و حسن سلوک کا جو بہترین نمونہ گھر کی چار دیواری کے اندر مختلف افراد سے تعلقات میں نظر آتا ہے وہ باہر بھی دوسرے انسانوں کے ساتھ بھی ویسا ہی نمایاں ہے۔ مثلاً تیسویں صدی قبل مسیح کا ایک جاگیوار اپنی زندگی کے متعلق یوں کہتا ہے: میں نے اپنے علاقہ کے بھوکوں کو اناج دیا، ننگوں کو کپڑے دئے۔ میں نے مویشیوں کی تعداد میں اضافہ کیا، میں نے پہاڑوں پر رہنے والے ذرندہ جانوروں اور ہوا میں اڑنے والے شکاری پرندوں کے لئے چھوٹے مویشیوں کا گوشت مہیا کیا۔... میں نے کسی صاحب جائداد کو کبھی پریشان نہیں کیا اور نہ اس پر ظلم و ستم روا رکھا جس سے مجبور ہو کر وہ خدا سے میرے خلاف شکایت کرے۔ میں نے ساری عمر حق اور راستی کی بات کی۔ میرے حلقہ اثر میں کوئی شخص ایسا نہ تھا جس کو اپنے سے طاقتور سے خوف کھانے کا فکر ہو جس کی بناء پر اسے خدا کی طرف رجوع کرنے کا موقع ہو۔ میں اپنے علاقے کے انسانوں، حیوانوں اور جانوروں کیلئے موجب راحت، الطینان اور سکون بنا رہا۔... میں جھوٹ نہیں کہتا کیونکہ میرا باپ مجھ سے محبت کرتا تھا، میری ماں میری بہت تعریف کیا کرتی تھی۔ میرا سلوک اپنے بھائیوں اور بہنوں سے بہت اچھا تھا۔“

اخلاقی زندگی کے لئے جہاں عائلی ماحول اور معاشرتی زندگی کی ضرورت ہے وہاں خدا کی صفات حسنہ اس زندگی اور کائنات میں اخلاقی اصولوں کی کار فرمائی اور سب سے بڑھ کر یہ کہ مرنے کے بعد خدا کے سامنے حاضر ہو کر اپنے اعمال کے حسن و قبح کی مکمل ذمہ داری کا احساس بھی ویسے ہی ناگزیر ہے۔ جب تک حیات بعد الموت کے

تصور میں جو ابیدہی اور سزا اور جزا کے تصورات شامل نہ ہونگے اخلاقی بلندی کا پیدا ہونا مشکل ہے۔ مصر میں ہر دور میں موت کے بعد دوبارہ زندہ ہونے کا تصور ہمیشہ سے موجود رہا ہے اور بڑے شد و مد سے رہا ہے اور لطف یہ ہے کہ ذمہ داری اور جوابدہی کا احساس محض چھوٹے طبقہ کے انسانوں کے سامنے نہیں بلکہ خود فرما نروائے مطلق فرعون کو بھی یہی خوف دامن گیر تھا کہ وہ اس آسمانی فیصلے کے وقت ستر و ہو سکے۔ عام طور پر انسانی تاریخ میں یہ بات دیکھی گئی ہے کہ اس قسم کے تصورات نچلے طبقے کے انسانوں کے سامنے تو رہتے ہیں لیکن امراء اور رؤساء اور بادشاہوں کو اس سے بری الذمہ سمجھا جاتا رہا ہے لیکن مصریوں کی اخلاقی تاریخ میں یہ چیز واضح طور پر سامنے آجاتی ہے کہ تمام لوگ بلا استثناء حتیٰ کہ خود شہنشاہ اعظم یعنی فرعون بھی اس یوم الحساب سے بچ نہیں سکتا اگر اس کے اعمال اخلاقی طور پر صیح نہیں چناںچہ کئی ایک متاخر کے کتبات میں اخلاقی اعمال کے حق میں خدا کا مالک یوم الدین ہونا بطور دلیل پیش کیا گیا ہے۔ چھبیسویں صدی قبل مسیح کے ایک عظیم الشان سیاح کا ایک مقبرہ موجودہ آسوان کی ایک پہاڑی پر واقع ہے۔ اس کے کتبات میں مختلف واقعات کی تفصیلات کے بعد مذکور ہے: میرا باپ مجھ سے محبت کرتا تھا، میری ماں میری بہت تعریف کرتی تھی، جس کے تمام بھائی اس کی محبت میں گرفتار تھے۔ میں بھوکوں کو روٹی کھلاتا اور ننگوں کو کپڑے پہناتا، اگر کسی مسکین اور محتاج کو دریا کے پار جانا ہوتا تو میں بلا مزدی کشتی میں سوار کر کے پار لے جاتا۔ زندہ انسان جو اس قبر کے پاس سے گزر دے، اگر تم کہو کہ اس قبر کے مکین کے نام پر ایک ہزار روٹیاں اور ایک ہزار شربت کے گلاس مسکینوں میں تقسیم کروں گا تو میں اس (یعنی موت کے بعد کی) دنیا میں تمہاری خاطر سفارش کر دوں گا۔ مذہبی ادارے کا پروہت اور مندر کا پجاری ہونے کی حیثیت میں ان اور اولاد و منتروں سے واقف ہوں جو اس موقع پر استعمال کئے جاتے ہیں۔ اگر کوئی شخص میرے اس مقبرے کی زمین پر قابض ہونے کی

کوشش کرے گا تو میں جنگلی پرندے کی طرح اس پر حملہ کروں گا اور خدائے عظیم و برتر کے سامنے اپنی اس بد اعمالی کا اسے حساب دینا ہو گا میں اپنی زندگی میں اچھی باتیں کہتا رہا اور پسندیدہ افعال کرتا رہا۔ میں نے کبھی صاحبِ اقتدار لوگوں کے سامنے کسی کے خلاف شکایت کی اور نہ چغلی کھائی۔ میری تمنائیں تھیں کہ خدا برتر کے سامنے سرخ رو ہوسکوں میں نے کبھی دوجائیوں کے درمیان اس طرح فیصلہ نہیں کیا کہ ایک بھائی اپنے پدری ورثہ سے محروم ہو جائے، اس تمام بیان سے یہ چیز واضح ہو جاتی ہے کہ موت کے بعد زندگی اور وہاں اپنے اعمال کی جوابدہی اور ان کے مطابق سزا اور جزا کے تصورات کو اس طرح پیش کیا گیا ہے کہ اس سے لوگ بد اعمالیوں اور بد اخلاقی کے کاموں سے پرہیز جائیں اور نیک اعمال کی طرف ترغیب ہوسکے۔ اس شخص نے اپنی تمام زندگی اس طرح بسر کی کہ اسے موت کے بعد خدائے بزرگ و برتر کے سامنے حاضر ہو کر اپنے تمام افعال، اعمال اور اقوال کا جواب دینا ہو گا۔ یہ تصورات جو آج سے پانچ ہزار سال پہلے ہمیں مصری لوگوں کے ہاں ملتے ہیں ان لوگوں کے لئے ضرور موجبِ تعجب ہیں جو خدا کے اس قول پر ایمان نہیں رکھتے کہ انسانوں کی ہدایت کی ذمہ داری اس نے لے رکھی ہے اور اس مقصد کے لئے اس نے ہر قوم میں ہادی و راہنما بھیجے۔ لیکن جس شخص کا اس پر ایمان ہے اس کے لئے یہ تمام واقعات و کتبات موجبِ ایزاد ایمان ہوتے ہیں کہ کس طرح اس خدائے برتر نے مختلف قوموں کی ہدایت و راہنمائی کی ہے۔

ان تمام اخلاقی محاسن اور اقدار کی ترویج کا اصلی باعث یہی تھا کہ مصری حکماء کا عقیدہ تھا کہ یہ کائنات اخلاقی اصولوں پر قائم و دائم ہے اور اس کا خالق بہترین اخلاق کی نصب العینِ ہستی ہے جس طرح زرتشتیوں کے ہاں اس اخلاقی اصول کا جامع نام اشا و ہشتہ (قانونِ تقویٰ) تھا، اسی طرح مصریوں کے ہاں اس کے لئے ایک جامع لفظ مائت ہے جس میں تقویٰ، نیکی، عدل، صداقت سب محاسن شامل ہیں جس طرح زرتشتیوں

نے اشاکو ایک مشخص ذائقہ نوپیش کیا اسی طرح مصریوں کے ہاں یہ آت ایک مشخص وجود قرار پایا اور اس کو سورج دیوتا کی بیٹی کے طور پر پیش کیا گیا۔ یہی وہ روح خیرہ بنو تمام کائنات میں جاری و ساری ہے۔ مآت کا یہ تصور سب سے پہلے اس یادداشت میں واضح طور پر ملتا ہے جس کو ٹاہوٹپ کی ہدایات کا نام دیا جاتا ہے اور جو ۲۸۸۰ قبل مسیح کے قریب معرض وجود میں آئی۔ ٹاہوٹپ ایک صوبے کا گورنر اور مصری بادشاہ کا وزیر اعظم رہا ہے۔ جب بڑھاپے کے باعث وہ سرکاری ذمہ داریوں سے علیحدہ ہوا تو اس نے اچھی حکومت اور خاص کر نقوے کی زندگی کے متعلق چند ہدایات تحریر کرائیں تاکہ اس کا بیٹا جواب اس کی جگہ وزیر اعظم مقرر ہوا تھا ان سے مستفید ہو سکے جو کچھ وہ بیان کرتا ہے وہ ان لوگوں کی باتیں ہیں جنہوں نے ان کو ان بزرگوں سے سنا جنہوں نے ان کو بلاواٹھ دیوتاؤں سے حاصل کیا تھا یعنی دوسرے الفاظ میں ٹاہوٹپ کی ہدایات بالآخر کسی نہ کسی طرح کاہنوں اور رسولوں سے ماخوذ ہیں۔

یہ ہدایات اکثر تو اسی قسم کی ہیں جو بعد میں شیخ سعدیؒ نے گلستان میں پیش کی ہیں۔ ان میں بادشاہ اور اس کے درباریوں کے تعلق کا نقشہ مطلق العنان آدمیوں کے درباروں جیسا ہے کہ اگر بادشاہ دن کو رات کہہ دے تو درباریوں کا فرض ہے کہ وہ دن کو رات ثابت کر کے دکھا دیں لیکن جہاں عائلی زندگی اور عام انسانی تعلقات کے متعلق ہدایات ہیں ان میں اخلاقی اقدار کو سامنے رکھا گیا ہے۔ جب بد قسمتی اور برے حالات میں تم گرفتار ہو جاؤ تو اس وقت تمہاری نیکیاں اور تمہارا بلند اخلاق تمہارے دوستوں سے کہیں زیادہ تمہارے کام آئے گا۔ گھر کی زندگی کے متعلق لکھا ہے کہ اگر تمہاری زندگی کا یہ سچ تو اپنی عائلی زندگی کا نظام قائم کرو اور جو بھی سے مناسب محبت کرو اس کو پیٹ بھر کر خوراک دو اور اس کے بدن کیلئے عود کپڑا مہیا کرو۔ جب تک تم زندہ ہو کوشش کرو کہ اس کا دل تمہاری طرف سے خوش ہو۔ وہ اپنے خاوند کے لئے ایک نفع بخش کھیت ہے۔

بالکل یہی تصور قرآن مجید میں موجود ہے :

نَسَاؤُكُمْ ذُوْ حَافِیٍّ لِّکُمْ ۝۲۳ تہاڑی عورتیں تمہاری کھیتی ہیں۔

لاپہ اور طمع کے خلاف بڑے زوردار الفاظ میں مخالفت کی ہے، اس کا کہنا ہے کہ خاندانی زندگی اور دوسرے انسانی رشتوں کی بہبودی اسی میں ہے کہ انسان اس بڑی عادت سے محفوظ رہے۔ یہ دوستوں کو دشمن میں تبدیل کر دیتی ہے، باپ اور ماں کے مقدس رشتہ اور محبت کو پامال کرتی ہے، خاوند کو بیوی سے جدا کرتی ہے۔ یہ بدی اور شر کا مصدر و منبع ہے اور تمام بد اخلاقیوں کا سرچشمہ۔ لاپہ کی قبر بھی نہیں رہتی خالص اخلاقی حیثیت سے مندرجہ ذیل بیان قابل غور ہے : ”اگر تم کسی انتظامی کام پر مامور ہو تو یاد رکھو کہ اپیل کرنے والے کی بات فراخ دلی سے منوجب تک وہ دل کی تمام بات نہ کہہ ڈالے اسے مت ٹوکو۔ وہ شخص جو کسی ظلم کا شکار ہے، اس کی خواہش یہی ہوتی ہے کہ وہ اپنے دل کی بھرپور اس کمال لے اور تمہیں چاہئے کہ اس کی ہمت بڑھاؤ کسی کی بات کو دلچسپی سے سننا اور مہربانی سے پیش آنا بہترین اخلاق ہے۔

”اگر تمہارا منصب یہ ہے کہ عوام کے لئے قوانین نافذ کرو تو اس کے لئے مناسب یہی ہے کہ بہترین مثالیں تلاش کرو تاکہ تمہارے احکام امکانی طور پر افلاطون اور نقائص سے پاک ہو۔ تقوئے، عدل اور نیکی ایک عظیم الشان چیز ہے۔ یہی پائدار اور لافانی چیز ہے اور جب سے خدائے مطلق نے اسے رائج کیا ہے کوئی اسے فنا نہیں کر سکا کیونکہ اس کی خلاف ورزی کرنے والا قابل سزا و تعزیر ہے۔۔۔ بدقسمتی اور بد حال میں انسان دولت سے محروم ہو سکتا ہے لیکن تقوئے اور نیکی کی قوت اور استعانت ہمیشہ قائم رہتی ہے۔“ چنانچہ نوجوانوں کو کسی کام کے سرانجام دیتے وقت اس بات کو مد نظر رکھنے کی تاکید کی گئی ہے کہ صداقت و تقوئے کو ہمیشہ سامنے رکھو اور کبھی سربرموا اس سے انحراف نہ کرو، اگرچہ تمہارا فیصلہ تمہارے دل (یعنی جذبات) کے لئے کشا ہی ناخوشگوار کیوں نہ ہو“

اس کے بعد لکھا ہے: ”اگر تم نے ان باتوں کی طرف کی طرف توجہ کی جو میں نے تم سے بیان کی ہیں تو تمہارے افعال و اعمال بعینہ اسلاف کی طرح ہونگے۔ تقوے اور نیکی تو آپ اپنی جزا ہے۔ اس کی یاد لوگوں کے دلوں سے کبھی محو نہیں ہو سکتی“ ”ٹا ہو ٹپ کی اخلاقی روح کا شاید بہترین مظہر وہاں ملتا ہے جب وہ لالچ اور مصلح کے خلاف احتجاج کرتے ہوئے کہتا ہے: ”صحیح اور قائم ہے وہ شخص جس کا معیار تقوے اور نیکی ہے اور جو اس کے راستے پر گامزن ہے“ اس کی ہدایات کے آخری الفاظ بھی قابلِ غور ہیں: ”ایک قابلِ بڑھاپا وہ ہے جو اپنے والد کے حکم کی مکمل تابعداری کرے۔ وہ نیکی، تقوے، عدل کا پیروکار ہے اور اس کا قلب اور اس کی روح اسی راستے پر گامزن۔ اگر تم نے وہ کچھ حاصل کر لیا جو میں حاصل کر چکا ہوں، تو تمہاری مادی ضروریات پوری ہونگی، بادشاہ بھی تم سے مطمئن ہوگا اور تمہیں میری طویل عمر نصیب ہوگی۔ میں ایک سو دس برس کی عمر تک پہنچ چکا ہوں اور بادشاہ نے مجھ پر بے حد عنایات اور بخششیں کی ہیں کیونکہ میں مرنے تک نیکی اور تقوے پر عمل پیرا رہا“

تمام دنیا کی اخلاقی تاریخ میں نقطہ ”مات“ شاید پہلا تجریدی تصور ہے جو مصر میں آج سے تقریباً چار ہزار سال پہلے انسانی ذہن نے پیدا کیا اور اس کے ساتھ ہی یہ تصور بھی پیدا ہوا کہ یہ نظام کائنات ایک بند اخلاقی اصول کے مطابق وجود میں آیا جس کی تخلیق اور جس کی باگ ڈور ایک خالق واحد اور حکیم کے ہاتھ میں ہے۔ ارتقائی نقطہ نگاہ سے دیکھا جائے تو اس کی توجیہ یہ معلوم ہوتی ہے کہ مصر میں اس وقت شاید پہلی بار ایک منظم مرکزی حکومت قائم ہوئی جس نے مقامی حاکموں کی مطلق العنانی ختم کر کے ایک عظیم انسان شخصیت کے ماتحت تمام ملک کے باشندوں کی وفاداریاں اس کے گرد مرکوز کر دیں۔ اس طرح انسانی تاریخ میں پہلی بار عالمگیر اقدار کا ایک حلقہ قائم ہوا جس کی بنیاد پر نظریہ توحید کی تعمیر ہوئی اور جس کو حضرت ابراہیم علیہ السلام اور دیگر انبیاء

بنی اسرائیل نے چمکایا اور منور کیا۔ اس وقت دنیا کے کسی خطہ میں نہ کوئی ایسی مرکزی سلطنت موجود تھی اور نہ اس قسم کا بلند اخلاقی تصور لوگوں کے سامنے آسکا۔ صدیوں بعد جب ایرانی بادشاہ سائیرس نے مغربی ایشیا میں ایک اسی طرح کی مرکزی اور منظم حکومت قائم کی تو زرتشتی مفکرین بھی اسی طرح بلند اخلاقی تصور پیش کر سکے۔ لیکن یہ بھی ممکن ہے کہ ایک بلند تہذیب شخص اپنی ذہنی فراست و فکری عظمت کے باعث اس پاکیزہ تصور تک پہنچ سکے حالانکہ اس کے ارد گرد کوئی اس قسم کی عظیم الشان مرکزی اور منظم سلطنت موجود نہ ہو۔ چنانچہ قرآن میں حضرت ابراہیم کی اس ذہنی کش مکش کا نقشہ مکمل طور پر مندرج ہے جہاں سے معلوم ہوتا ہے کہ کس طرح وہ اپنے زمانے کے مشرکانہ تصورات، ستارہ پرستی اور قمریوتاؤں کے عقائد سے بالا ہو کر مخلصانہ توحید تک جا پہنچے اور جنہوں نے اپنے اس بلند تصور کے لئے ایک بہترین دلیل بھی ہتھی کی۔ تاریخی طور پر یہ چیز بالکل پایہ ثبوت تک پہنچ چکی ہے کہ حضرت ابراہیم کے زمانے میں مغربی ایشیا میں اور خاص کر اس علاقے میں جہاں حضرت ابراہیم پیدا ہوئے اور جوان ہوئے کوئی ایک مرکزی سلطنت موجود نہ تھی۔ پھر ایسے حالات میں ان کا ایک بلند ترین اور معقول نظریہ توحید پیش کرنا کیا اس چیز کی علامت نہیں کہ ایسے تصورات کی پیدائش محض ماحول کی پیداوار نہیں ہوتی بلکہ بعض افراد ایسے بھی ہیں جو ان تمام مکاناتی اور زمانی قیود سے بالا اور بے نیاز ہو کر حقیقت تک پہنچنے میں کامیاب ہو سکتے ہیں :

وَكَذَٰلِكَ نَرْسِئُ إِبْرَاهِيمَ مَلِكًا
السَّمَوَاتِ وَلِيكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ
فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا
هَٰذَا بَرِّيٌّ فَلَمَّا آفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ
الْأَفْلَاحَ. فَلَمَّا رَأَى الْقَمَرَ بَازِعًا قَالَ
هَٰذَا بَرِّيٌّ فَلَمَّا آفَلَ قَالَ لَيْسَ لِي

ہم ابراہیم کو زمین اور آسمان کے عجائبات دکھانے لگے تاکہ وہ یقین حاصل کر سکے۔ جب رات نے ان کو ڈھانپ لیا تو ایک ستارہ نظر پڑا۔ کہنے لگا یہ میرا پروہگار ہے جب وہ غائب ہو گیا، تو کہنے لگا کہ مجھے غروب ہونے والے پسند نہیں۔ پھر جب چاند کو چمکتے ہوئے دیکھا تو کہنے لگا کہ

یہدنی ربی لا کوننت من القوم الضالین۔ فلما را الشمس بازغة قال هذا ربی هذا الکبیر فلما اقلت قال یا قوم انی برئ مما تشعرون۔ انی وجهت وجهی للذی فطر السموات والارض حنیفاً وانا انا من المشرکین۔ (۷۶: ۷۷-۸۰)

یہ میرا پروردگار ہے۔ لیکن جب وہ بھی غروب ہو گیا تو بول اٹھا کہ اگر میرا پروردگار مجھے سیدھا راستہ نہ دکھائیگا تو میں گمراہوں میں ہو جاؤں گا پھر جب سورج کو جگمگاتے دیکھا تو کہنے لگا کہ یہ میرا پروردگار ہے، یہ سب سے بڑا ہے، مگر جب وہ بھی غروب ہو گیا تو کہنے لگا کہ لوگو! میں چیزوں کو تم شریک بناتے ہو میں ان سے بیزار ہوں، میں نے سب سے یکسو ہو کر اپنے تئیں اسی ذات کی طرف متوجہ کیا جس نے آسمانوں اور زمینوں کو پیدا کیا ہے اور میں مشرکوں میں سے نہیں ہوں۔

ان آیات میں قرآن نے تفصیل سے حضرت ابراہیم کی ذہنی کش مکش اور نفسیاتی کیفیات کے علاوہ دلائل بھی پیش کئے ہیں کہ کس طرح وہ ایک منزل سے دوسری منزل اور ایک تصور سے دوسرے تصور تک پہنچے اور وہ کون سی وجوہات تھیں جن کی بناء پر وہ ستاروں، چاند اور سورج کو اپنا پروردگار ماننے سے منکر ہوئے اور وہ کیا چیز تھی جس نے آخر کار انہیں توحید کی طرف مائل کیا۔ یہ حقیقت اپنی جگہ مسلم ہے کہ خارجی حالات انسان کی داخلی زندگی پر اثر انداز ہوئے بغیر نہیں رہتے لیکن ان اثرات کی حیثیت محض انسانی ذہن و قلب کو ایک خاص منہلج پر لے جانے کی ہوتی ہے، اس کے تصورات و خیالات کی نوعیت اس کے اپنے ذہن کی داخلی پیداوار ہوتے ہیں۔ اگر ہر شخص محض اپنے حالات کی پیداوار ہو تو زندگی ارتقاء کی منزلیں طے نہ کر سکتی اور ارتقاء اگر ہوتا بھی تو شاید کروڑوں سالوں کے بعد۔ پھر خود مصر کی تاریخ کا مطالعہ کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ جب ماہوٹپ کے دور کے بعد ایک مرکزی اور منظم سلطنت ختم ہو گئی تو یہ بلند اخلاقی تصورات اور نظریے توحید خائب ہونے کی بجائے ترقی کرتے چلے گئے اور ان میں

وسعت اور گہرائی پیدا ہوتی چلی گئی۔ چنانچہ اسی دور کے ایک بادشاہ کے چن بے نصائح ہمارے پاس محفوظ ہیں۔ بد قسمتی سے ہم اس کے اپنے نام سے واقف نہیں لیکن اس نے یہ ہدایات اپنے بیٹے کو دی ہیں جس کا نام میری کمری ہے۔ ان ہدایات میں اصول اخلاق یعنی تقویٰ، عدل، نیکی اور صداقت پر پورا پورا زور دیا گیا ہے۔ بادشاہ کا خیال ہے۔ اگر امراء اور سرکاری ملازمین کو اپنے روزگار کی طرف سے المینان نہ ہو تو ان سے نیک اعمال اور صحیح انصاف کی توقع بحث ہوگی اس لئے اس نے اپنے بیٹے کو نصیحت کی ہے کہ جہاں قابلیت اور جوہر شناسی کا تقاضا یہ ہے کہ امیر اور غریب کی تمیز قائم نہ رکھی جائے وہاں یہ بھی ضروری ہے کہ امراء کو ان کے مرتبہ کے مطابق نوازش کی جائے تاکہ وہ انصاف اور عدل کے مقتضیات کو ہر لمحہ پورا کر سکیں۔ اسی طرح اس نے اخلاقی اعمال میں حسن نیت کی اہمیت کو اجاگر کرنے کی کوشش کی: ایک نیک آدمی کی نیکی اور اس کا تقویٰ زیادہ قابل پذیرائی ہے بہ نسبت اس شخص کی گائے کے جس کے ہاتھ اور جس کا قلب بدیوں اور فسق و فجور میں مبتلا ہیں۔ اس کے باوجود خدا کے سامنے اپنی قربانی پیش کر۔۔۔ کیونکہ خدا قربانی پیش کرنے والے کی نیت و علم کو لیتا ہے۔ اسی طرح وہ اپنے بیٹے کو کہتا ہے کہ جب تم تخت پر بیٹھو تو نیکی کرو تاکہ تمہاری حکومت مستحکم ہو، غم زدہ انسانوں سے ہمدردی کرو، بیوی پر ظلم مت کرو، کسی آدمی کو اس کے جائز آباء و اولاد سے محروم نہ کرو۔۔۔ خدا ظالم و فاسق کے ظلم و فسق سے خبردار ہے اور اس کا بدلہ خون سے دیگا۔

لے قربانی کے سلسلہ میں قرآن کی مندرجہ ذیل آیت کس طرح اس تصور کی تصدیق کرتی ہے:

لَنْ يَنَالَ اللَّهُ لُحْمًا وَسُلَاسًا مِّمَّا كُتِبَ لَهُ مِنْ شَيْءٍ فَإِنْ أَرَادَ جَاءَ لَكُمْ فَاعْلَمُوا

یٰۤاَیُّهَا النَّفُّوۃُ مَنۡکُمۡ (۲۷: ۱۳۸)

تمہارا تقویٰ اور حسن نیت پہنچتی ہے۔

موت کے بعد کی زندگی کا تصور جیسا کہ اوپر ذکر ہو چکا ہے مصریوں کے ہاں ایک نکتہ یقین و ایمان کی حد تک تھی لیکن ان کے ہاں آئندہ زندگی میں راحت کا تصور اخلاقی بلندی کے ساتھ وابستہ نہیں تھا۔ لیکن آہستہ آہستہ اس تصور میں پاکیزگی اور بلندی پیدا ہوتی گئی اور جزا اور سزا کے تصورات اخلاقی کردار کی بلندی اور کمزوری کے ساتھ وابستہ کئے جانے لگے چنانچہ مذکور ہے کہ تم جانتے ہو کہ حج انصاف کرنے کے دن کسی فاسق و فاجر انسان پر رحم نہیں کھاتے.... اس بات سے مدہوش نہ ہو جاؤ کہ زندگی کے دن بہت طویل ہیں کیونکہ اس دنیا کے حاکم کے لئے ایک پوری زندگی محض ایک ساعت سے زیادہ نہیں۔ آدمی موت کے بعد زندہ رہتا ہے اور اس کے اعمال اس کے سلسلے پہاڑ کی طرح ڈھیر کر دئے جاتے ہیں۔ وہ زندگی ابد کی زندگی ہے جو کبھی ختم نہ ہوگی۔ نادان ہے وہ جو اس سے غافل ہے۔ وہ شخص جو ہاں پہنچتا ہے اس حالت میں کہ وہ گناہوں سے پاک ہے، تو وہ وہاں اس طرح رہے گا جیسا کہ دیوتا، اور وہ وہاں چلیگا پھر لیگا گویا وہ ابد کا سردار ہے۔ ”روح اس جگہ جائیگی جس سے وہ واقف ہے اور جس راستے پر وہ یہاں گامزن رہی ہے اسی پر وہ اپنا وظیفہ حیات پورا کرتے چلے جائے گی۔“ مندرجہ ذیل بیان زیادہ قابلِ غور ہے۔

”انسانوں کی ایک نسل کے بعد دوسری نسل آتی رہتی ہے اور خدا جو لوگوں کے دلوں کے حال سے واقف اور ان کی سیرت سے خبردار ہے، اس نے اپنے آپ کو لوگوں کی آنکھوں سے چھپا رکھا ہے۔ وہ ان تمام چیزوں سے بالہ ہے جن کو تم اپنی آنکھوں کے سامنے مختلف موتیوں کی صورتوں میں، دیکھتے ہو“ کہیں کہیں کثرت پرستی کی طرف اشارات کے باوجود خدا کی وحدانیت کا پورا پورا تصور سامنے آ جاتا ہے۔ ان ہدایات کے آخر میں مندرجہ ذیل فقرات قابلِ غور ہیں:

”انسان خدا کا کلمہ اور رعیت ہے۔ اس نے اس زمین اور آسمان کو ان کے لئے

بنایا، اس نے پیاس بجھانے کے لئے پانی مہیا کیا، اس نے ہوا پیدا کی تاکہ وہ سانس لے سکے۔ وہ اس کی شکل پر ہیں جو اس کے اعضاء سے پیدا ہوئے۔ اس نے پودے اور جانور، مچھلی اور پرندے بنائے تاکہ وہ ان سے اپنی خوراک حاصل کر سکیں۔ جب وہ روتے اور گرگڑاتے ہیں تو وہ سنتا ہے وغیرہ۔“

اخلاقی زندگی کے ارتقا کے لئے معاشرتی زندگی کا نظام اور اس میں مروجہ اعمال و اقوال کی پابندی کی اہمیت بالکل واضح ہے لیکن بعض دفعہ ایک خاص دور میں کچھ آدمی اس طرح کے بھی پیدا ہو جاتے ہیں جن کی نگاہ میں یہ پابندیاں محض بوجھ ہو کر رہ جاتی ہیں۔ انہیں محسوس ہونے لگتا ہے کہ ان رسوم کی پابندی اخلاقی زندگی کو جاندار بنانے کی بجائے مردگی اور سکون و جمود کی طرف لے جاتی ہے۔ اس وقت ان کے نفس کے اندر ایک خوفناک اور تلخ کش مکش پیدا ہونی شروع ہوتی ہے۔ یہ کش مکش ایک طرح کی چھوٹے پیمانے پر خیر و شر کی خارجی آویزش کے مماثل ہوتی ہے اور انسان اس کا شکار ہوتا ہے اس کے لئے اس سے نپٹنا اور عہدہ برا ہونا کافی دشوار ہوتا ہے۔ لیکن تاریخی طور پر یہ بھی حقیقت ہے کہ انسانی اخلاق کی تمام بلندیوں اور عالمگیر حقیقتوں کی تمام نورانیاں ایسے ہی لوگوں کی داخلی اور نفسیاتی کش مکش پر قابو پالینے سے پیدا ہوتی ہیں۔ زرتشت اور مسیح کی زندگیوں میں ”آزمائش“ کا وجود اس بات کی طرف راہنمائی کرتا ہے کہ یہ جلیل القدر انسان کس طرح کی شدید نفسیاتی کش مکش میں مبتلا رہے۔ اسی طرح بھگوت گیتا میں ارجن کی زندگی کا جو نقشہ پیش کیا گیا ہے وہ اسی خیر و شر کی دائمی آویزش کی ایک دلچسپ کہانی ہے۔ حضرت ایوب کے جو کچھ واقعات عہدِ عتیق کی کتاب ”ایوب“ میں بیان کئے گئے ہیں وہ بھی اسی سلسلے کی کڑی ہیں ایسے ہی لوگ اور ان کے اس قسم کے تجربات ہی ہیں جن کے باعث آہستہ آہستہ انسان کی اخلاقی زندگی میں وسعت اور گہرائی پیدا ہوتی چلی گئی کیونکہ اخلاق کا تعلق جس قدر خارجی ماحول اور معاشرے

کی صحت تنظیم سے ہے اس سے کہیں زیادہ ایسے بلند پایہ اور حکیم مفکرین کی داخلی زندگی کے تجربات سے بھی ہے۔ اسی پایہ کی چیر مصر کی تاریخ میں بھی ملتی ہے۔ مشورہ ٹڈ نے اس تحریر کا عنوان بہت عمدہ تجویز کیا ہے۔ یعنی "ایک مردم بیزار انسان کا اپنی روح سے مکالمہ"۔ نامعلوم شخص کو زندگی کے ایک خاص دور میں آکر مختلف مصیبتوں کا سامنا کرنا پڑا اور جیسا کہ اس تحریر کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے وہ ان کا مستحق نہیں تھا اور اسی شدتِ احساس کے باعث اس نے خودکشی کرنے کا فیصلہ کیا۔ مین اس وقت اس میں اور اسکی روح میں بحث چھڑتی ہے۔ روح کہتی ہے کہ موت اور خاص کر ایسی حالت میں موت جبکہ حالات بالکل ناموافق ہوں، عزیز اور دوست ماتم کرنے کے لئے موجود نہ ہو اور اس بات کا بھی امکان ہو کہ اس کے لئے قبر کا انتظام نہ ہو سکے گا، یقیناً ایک مصیبتِ غفلی ہے۔ لیکن پھر وہی روح تمام انسانی کوششوں کا مذاق اڑاتی ہے۔ اس کا کہنا ہے کہ انسان اپنے لئے موت کے بعد پھروں اور اینٹوں کی پختہ عمارتیں کھڑی کرتا ہے اس امید میں کہ شاید ابد الابد تک اس دنیا میں اس کی یاد رہ سکے لیکن یہ محض خام خیالی ہے۔ ایک بادشاہ اور ایک لاوارث کی موت یکساں ہے تو پھر موت کی تمنا کیوں کی جائے بہتر ہے کہ جو وقتِ عزیز اس وقت میسر ہے اس سے فائدہ اٹھاتے ہوئے عیش و عشرت اور آرام و لذت سے زندگی گذاری جاتی:

بابر بہ عیش کوش کہ عالم دوبارہ نیست

لیکن اس کے بعد اس مکالمہ میں یکے بعد دیگرے چار نظمیں شامل ہیں جن میں اس کی نفسیاتی کش مکش اور تغیرات احوال کا تفصیلی نقشہ پیش کیا گیا ہے۔ ان کا خلاصہ یہ ہے کہ یہ زندگی عشرتِ امروز میں الجھ کر رہ جانے کے لئے کوئی موقع فراہم نہیں کرتی اور اگر کرتی بھی ہے تو اس میں سکون و راحت کی بجائے تلخیاں بہت زیادہ ہیں۔ دنیا کا یہ ماحول زندگی کے لئے کسی طرح سازگار نہیں۔ پہلی نظم میں وہ اس چیز سے شدید ملوہ ہے۔

تلاش ہے کہ اس کی عورت خاک میں مل چکی ہے اور وہ اپنے ہم عصروں میں اتنا بدنام ہو چکا ہے کہ لوگ اس کی شکل دیکھنے سے بیزار ہیں۔ دوسری نظم میں وہ اپنے ارد گرد نظر ڈالتا ہے تو اسے کوئی ہمدرد اور مونس نہیں ملتا۔ عزیزاں اور دوست سب بے وفا ہیں۔ بہر طرف دھوکا اور بددیانتی عام ہے۔ نیک آدمی کے لئے زندگی دو بھر ہے اور بدکردار کا بڑا بھری طور پر آرام و سکون سے مزے اڑا رہے ہیں اور کوئی ان پر گرفت نہیں کر سکتا۔ معاشرتی زندگی عیوب اور فسق و فجور سے بھری پڑی ہے۔ کوئی نیک آدمی نہیں جس کے پاس فریاد کی جاسکے۔ اس سوچ بچار کا لازمی اور منطقی نتیجہ یہی ہے کہ موت بہر حال بہتر ہے۔ چنانچہ تیسری اور چوتھی نظموں میں موت کو خوش آمدید کہا گیا ہے کیونکہ اس سے ایک طرف تو مصائب سے نجات مل سکے گی اور دوسری طرف یہ اطمینان نظر آتا ہے کہ اس طرح خدا کے انصاف کا مظاہرہ ہوگا۔ تیسری نظم کے کچھ حصے درج ذیل ہیں :

آج موت میرے سامنے ہے — اس طرح جیسے کہ ایک بیمار آدمی صوبت یاب ہو جائے اور بیماری سے اٹھ کر وہ بلغم میں ٹپکنے کے لئے نکلے۔

آج موت میرے سامنے ہے — لوبان کی خوشبو کی طرح، جیسے کوئی شخص تیز ہوا میں باد بانی کشتی میں سوار دریا کی سیر کر رہا ہو۔

آج موت میرے سامنے ہے — کنول کی خوشبو کی طرح، گویا ایک شخص نشہ آور ساحل پر بیٹھا ہو۔

آج موت میرے سامنے ہے — ایک تندرد اور تیزندی کی رفتار کی مانند اس شخص کی مانند جو بحری جنگی جہاز سے اپنے گھرا من و امان سے واپس آجائے۔

آج موت میرے سامنے ہے — اس آدمی کی طرح جس نے اپنی زندگی کے بے شمار سال قید و بند کی مصیبتوں میں بسر کئے ہوں اور اس کے دل میں اپنے گھر پہنچنے کی آرزو ہو۔

اس نظم میں موت کے متعلق وہ خوف و ہراس موجود نہیں جو پہلی نظم اور اس سے پہلے تمہید میں موجود تھا۔ اس بلکہ زندگی اور بالبعد الموت کا اتنا واضح اور غیر مبہم تصور موجود ہے اور اس پر اتنا اعتماد اور اس کی مقابلۂ اہمیت کو پوری طرح تسلیم کیا گیا ہے۔ جو تشبیہات یہاں استعمال کی گئی ہیں مثلاً بیماری کے بعد صحت، مصیبتوں سے رہائی، جنگ میں قتل ہونے سے بچ کر گھر واپس آنا، قید میں اپنے گھر کی یاد، ان سے صاف مترشح ہوتا ہے کہ اس نظم کے مصنف کے ذہن میں اس موجودہ زندگی اور موت کے بعد کی زندگی کا تصور کس قدر مثبت طور پر عیاں تھا۔ اس میں ایمان بالآخرت کا مظاہرہ ہے۔ چنانچہ جو تھی نظم میں موت کی بجائے بعد الموت کے متعلق واضح بیانات ملتے ہیں موت کے بعد اس زندگی کی طرح دھوکا اور فریب نہیں ہوگا، رشوت یا سفارش سے کام نہیں بن سکے گا بلکہ دودھ کا دودھ اور پانی کا پانی ہو جائے گا۔ موت اب کوئی خوفناک واقعہ نہیں بلکہ ایک بہتر زندگی کا آغاز ہے جہاں اس دنیا کی نا انصافیوں کی تلافی نہ صرف ممکن بلکہ یقینی ہوگی۔ اس نچتہ یقین کے بعد وہ موت کو خوش آمدید کہتا ہے اور حکیم و منصف خدا کی عدالت میں حاضر ہونے کے لئے تیار ہو جاتا ہے۔

یہ شاندار مکالمہ جو شاید دو ہزار قبل مسیح میں عالم وجود میں آیا، تاریخ اخلاق میں ایک اپنا مقام رکھتا ہے جس میں آج سے کہیں ہزار سال پہلے انسانوں پر یہ چیز واضح کر دی کہ ہر شخص بلا امتیاز درجہ و رتبہ اپنے اعمال و افعال کا مکمل طور پر ذمہ دار ہے۔ وہ یونہی پیدا نہیں ہوا اور نہ یونہی وہ اس دنیا سے رخصت ہوگا بلکہ موت کے بعد اسے اپنے اعمال کے حسن و قبح کے متعلق خدائے بزرگ و حکیم کے سامنے پوری پوری جوابدہی کرنا ہوگی۔

ایک اور یادداشت جو ہمارے پاس محفوظ ہے ”حکیم ایچو کی ہدایات“ کے نام سے محفوظ ہے۔ اس میں اس مصری حکیم نے اپنے زمانے کی سیاسی بد انتظامی، معاشرتی

بدعالی اور اخلاقی ابتری کا ردنا رویا ہے لیکن ہمارے مقصد کے لئے جو چیز اہم ہے وہ اس تنقید کے بعد ایک شعاع اُمید کی طرف راہنمائی ہے۔ بعد کی مذہبی تاریخ میں یہودیوں زرتشتیوں اور دیگر ادیان میں یہ تصور مختلف زمانوں میں سامنے آتا رہا کہ موجودہ بدعالی کو دور کرنے کا ایک طریقہ یہ بھی سمجھا اور پیش کیا جاتا رہا ہے کہ بہت جلد ایک شخص پیدا ہوگا جو انسانوں کو ان کی مصیبتوں سے نجات دلانے کا انتظام کر سکے گا۔ چنانچہ بنی اسرائیل کے انبیاء میں سے یسعیاہ اور حزقی ایل کے ہاں یہ تصور بہت نمایاں اور واضح طور پر ملتا ہے۔ بالکل ایسا ہی تصور اس مصری حکیم نے بھی پیش کیا ہے جو اسرائیلی نبیوں سے صدیوں پہلے ضبط تحریر میں آچکا ہے۔

متوقع مردنجات دہندہ کے متعلق یہ مصری حکیم کہتا ہے: ”وہ (معاشرتی بدعالی کی) آگ کو سرد کرے گا اور گرمی کی جگہ ٹھنڈک پہنچائے گا۔ وہ تمام انسانوں کا گلہ بان اور راعی ہے۔ اس کا دل بدی اور شر سے پاک ہے۔ جب اس کا گلہ مختصر ہوتا ہے تو وہ سارا دن ان کو اکٹھا کرنے میں صرف کرتا ہے چونکہ ان کا دل مصائب سے نالاں ہے۔ کاش کہ وہ اس سے پہلے ہی ان بیماریوں کو سمجھ جاتا اور ان کا مداوا کرتا اور بدی کو جڑ سے اکھاڑ پھینکتا۔ وہ ہر ممکن طریقے سے انسانوں کو اس کے شر و فساد سے روکنے کی کامیاب کوشش کرتا ہے۔۔۔۔۔ وہ آج کہاں ہے؟ کیا وہ شاید سویا ہوا ہے؟ آج اس کی طاقت و جسوت دکھائی نہیں دیتی۔“ اسی طرح ایک دوسرا شخص اس نجات دہندہ کے متعلق یوں کہتا ہے: ”اس کے زمانے کے لوگ خوشیاں منائیں گے، اور انسان کا فرزند اس کا نام ہمیشہ یاد رکھے گا۔ جو لوگ شر اور بدی پھیلانے پر مصر تھے اور بغاوت پھیلانے کا انتظام کر رہے تھے، انہوں نے اس کے ڈر سے اپنی زبائیں بند کر لی ہیں۔۔۔۔۔ تقویٰ، نیکی، عدل واپس آجائیں گے اور بدی، ظلم اور شر کا ہمیشہ کے لئے خاتمہ کر دیا جائے گا۔ جو دیکھ گیا وہ خوش ہوگا۔“ متوقع نجات دہندہ کے متعلق ایسے تصورات قدیم سے قوموں میں آئے

ہیں اور جب کبھی حالات کی ناسازگاری اپنی انتہا تک پہنچ جاتی ہے تو چند مردانِ حکیم اس قسم کے جذبات کا اظہار کرنے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔ اقبال نے اسرارِ خودی میں اس سے ملنے جلتے تصورات کو پیش کیا ہے:

خیمہ چوں در وسعتِ عالم زند ایں بساطِ کبوترِ راہِ ہم کند
فطرش معمور وی خواہد نمود عالمے دیگر بیار در وجود
نورِ انساں را بشیر و ہم نذیر ہم سپاہی ہم سپہ گم اسیر
زندگی بخشد ز اعجازِ عمل می کند تجدید اندازِ عمل

اس کے بعد اس مردِ غیب و متوقع کو مخاطب کر کے کہا جاتا ہے:

اے سوارِ شہبِ دوراں بیا اے فردِ دیدہ امکانِ بیا
اور اس طرف بھی اشارہ کیا گیا ہے کہ موجودہ حالات خراب تر ہیں اور ان سے نجات صرف اس کے وجود سے ممکن ہے:

باز در عالمِ بیارِ ایامِ صلح جنگویاں را بدہ پیغامِ صلح
ریخت از جو رزناں برگِ شجر چوں بہاراں بر ریاضِ ماگند

بعد کے زمانوں میں مصریوں میں یہ عام رواج تھا کہ میت کو دفن کرتے وقت اس کے صندوق کے سب طرف چند عبارات لکھواتے تھے۔ ان عبارات کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اخلاقی اقدار کو دینی بنیاد پر پیش کیا جائے گا تھا۔ تمہارے لئے عدل کرنا ضروری ہے کیونکہ خدائے تعالیٰ عادل و حکیم ہے۔ ”یہ صداقت خود خدائے قادر کے منہ سے نکلی ہے۔“ ایک جگہ نا انصافی اور ناجائز رعایت کے خلاف آواز بلند کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ خدا جنبہ داری سے نفرت کرتا ہے؟

ایک تابوتی کتبے کی عبارت خاص لود پر قابلِ ذکر ہے۔ اس میں خود خدا کے الفاظِ صریح ہیں: ”میں نے ہر جا و طرف ہوا پیدا دی ہے تاکہ ہر انسان اپنے بھائی کی

طرح اس میں زندگی بھر سانس لے سکے۔ میں نے پانی مہیا کیا ہے تاکہ غریب اور امیر
 سبھی اس سے اپنی پیاس بجھا سکیں۔ میں نے ہر انسان کو اس کے بجائی کی طرح بنایا
 ہے اور انہیں بدی کے راستے پر چلنے کی ممانعت کر دی ہے لیکن یہ ان کے اپنے دل ہیں
 جنہوں نے میرے احکامات کی خلاف ورزی کی؛ یہ عبارت حضرت عیسیٰ سے تفسیر بنا
 دو ہزار قبل معرض تحریر میں آئی اور اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ کس طرح انسانی اخوت
 اور برادری کے تصور کو خدا کے عمل تخلیق سے وابستہ کیا گیا ہے اور اخلاقی لحاظ سے کسی
 قسم کے امتیازات کو رد نہیں رکھا گیا۔ یہ تحریر مشہور سمیری بادشاہ حمورابی کے زمانے
 کی ہے اور یہ دیکھ کر تعجب ہوتا ہے کہ جہاں حمورابی کے قوانین تعزیرات میں مراتب و
 معاشرتی درجات کا لحاظ رکھا گیا ہے وہاں مصری مصلحین نے اسی دور میں ایک بلند
 ترین تصور پیش کیا جس کے مطابق ہر انسان بہ حیثیت انسان ایک جیسا ہے اور نیکی
 اور بدی کا فیصلہ کرتے وقت معاشرتی امتیازات و مراتب کو بالکل نظر انداز کر دیا گیا
 ہے۔ تقوٰی کا دار مدار زیادہ تر داخلی واردات پر منحصر ہوتا ہے اور یہی وجہ ہے کہ اس
 دور میں مصری تحریریں میں انسان کے قلب کی اہمیت پر بڑا زور دیا گیا ہے۔ آنحضرت
 کی ایک مشہور حدیث ہے :

ان فی الجسد مضغة اذا صلحت صلح الجسد كله، واذا فسدت فسد الجسد طيبک ہو تو سارا جسم طیبک ہو جاتا ہے اور اگر
 کلمہ، الا وھی القلب۔ اس میں فساد آئے تو سارا جسم ہی فاسد ہو جاتا
 ہے، سو کہ وہ ٹکڑا "دل" ہے۔

قلب کی اہمیت کا اعتراف صوفیاء کے ہاں بھی ملتا ہے اور یہ سب تصورات
 انسان کی داخلی روحانی زندگی کے تجربات اور واردات کا نتیجہ ہیں۔ "ٹاہو ٹیپ کی ہڈیا"
 میں ایک جگہ مذکور ہے: "نیک مشوے کو سننے والا خدا کے نزدیک محبوب ہے اور

نہ بننے والا معقوب۔ یہ انسان کا دل ہے جو اس کو خدا کا محبوب یا معقوب بناتا ہے۔ انسان کا دل اس کی خوش قسمتی کا ضامن ہے۔ پندرہویں صدی قبل مسیح میں ایک شخص جس نے اپنے وقت کے بادشاہ کی مختلف خدمات سرانجام دی تھیں، ان کو گنوا کر کہتا ہے: ”یہ میرا دل تھا جس نے مجھے یہ تمام کام کرنے کی طرف رغبت دی، میں نے اس کی ہدایات سے جتھ پوٹھی تھیں کی اور اس کی خلاف ورزی کرتے مجھے ڈر معلوم ہوتا تھا۔ یہ قلب خدا کا سرور شغبی ہے جو ہر شخص کو میسر ہے۔ نوح علی قسنت ہے وہ شخص جس نے اس کی آواز کو سنا اور اس پر عمل کیا۔“ اس طرح مصر میں اخلاق کے معنوں میں گہرائی پیدا ہوتی چلی گئی اور اس کا مطلب اب محض خارجی اور معاشرتی حالات سے میکانیکی مطابقت نہ تھا بلکہ اس کے لئے داخلی اور انفرادی معیار قائم ہونے شروع ہوئے اور اسی بنیاد پر بعد میں مصریوں نے توحید اور مابعد الموت کے بلند تصورات پیش کئے۔

”کتاب الموت“ ان تحریروں کے مجموعے کا نام ہے جو آج سے ساڑھے تین ہزار سال پہلے معرض وجود میں آئیں اور جن میں موت کے بعد انسان کا خدا کے حضور میں پیش ہونے اور اس کے اعمال کے قوے جانے کا مفصل ذکر ملتا ہے۔ اس کے متعلق دو یاتین مختلف روایات ہیں۔ پہلی روایت کے مطابق ایک شخص (موت کے بعد) ”صدائق کے کمرے“ میں داخل ہوتا ہے اور خلک کے چہرے کو دیکھتا ہے۔ کہتا ہے: ”اے خدائے مطلق، اے حقیقتِ مطلقہ، میرا اسلام قبول کر۔ اے خدا میں تیرے سامنے حاضر ہوا ہوں اور مجھے اس جگہ لایا گیا ہے تاکہ میں تیرا جمال دیکھ سکوں۔ میں تمہارا نام اور ان بیلیس دیوتاؤں کا نام جانتا ہوں جو تیرے ساتھ اس صداقت کے کمرے میں بیٹھے ہیں، جو

لہذا یہ بیلیس دیوتاؤں کی صداقت کا تعین مصر کے اُس وقت کے بیلیس صوبوں یا اضلاع کے مطابق تھا۔ ان بیلیس دیوتاؤں کی موجودگی کا مطلب یہ تھا کہ اگر پیش ہونے والا شخص اپنے بیان میں جھوٹ نہ لے تو اس کے ضلیع یا صوبے کا دعوت اس کی تصدیق یا تصدیق کے لئے موجود ہو گا یعنی بعد میں جو کام فرشتوں کی طرف منسوب کیا جانے لگا وہ مصری ”کتاب الموت“ میں دیوتاؤں کے سپرد تھا۔

بدکرداروں کا خون چوس لیتے ہیں۔ میں تیرے پاس آیا ہوں اس حالت میں کہ میرے گناہ مجھ سے زائل ہو چکے ہیں اور میں تقوے تیرے سامنے پیش کرتا ہوں۔ میں نے انسانوں کے خلاف کوئی گناہ نہیں کیا۔ میں نے کوئی وہ عمل نہیں کیا جو خدا کے نزدیک قابلِ نفرت ہو میں نے کسی ملازم کے خلاف آقا کے سامنے چلی نہیں کھائی۔ میں نے کسی کو بھوکوں مرنے نہیں دیا، رونے والوں کے آنسو خشک کئے۔ میں نے کسی زنا نہیں کیا۔ میں نے اطلع کے توٹنے میں یا اس کی مقدار میں کبھی کمی نہیں کی۔ میں نے کبھی ترازو کی ڈنڈی نہیں ماری۔۔۔۔“

ایک دوسری روایت میں مذکور ہے کہ جب کوئی شخص موت کے بعد حساب و کتاب کے لئے پیش ہوتا ہے تو اس کا دل ایک ترازو میں رکھا جاتا ہے اور دوسرے پلٹے میں ایک پر ڈالا جاتا ہے جو مصری اصطلاح میں ”مات“ یعنی تقوے، نیکی، صداقت اور عدل کی نشانی ہے۔ اگر اس امتحان میں وہ ناکام ہو جائے تو ایک خوفناک شکل کا شیطان اسی وقت اس کو ہضم کر لیتا ہے اور اگر وہ کامیاب ہو جائے تو وہ خدا کے تعالے کے حضور میں پیش ہو کر سرخرو ہوتا ہے۔

اخن اتون کا فکری انقلاب

سولہویں صدی قبل مسیح میں مصری سلطنت ایک بیدار مغز بادشاہ کی ہمت سے مصر سے باہر مغربی ایشیا، یونان اور ارد گرد کے تمام ساحلی علاقوں تک پھیل گئی۔ اس سے پہلے یہ تمام ملک تجارتی لین دین کے سلسلے میں ایک دوسرے سے منسلک تھے، مختلف لوگ دوسرے کو حرا اور ادھر سے ادھر لے جاتے رہتے تھے لیکن اس دور میں ان میں سیاسی وحدت بھی پیدا ہو گئی جس کے باعث لوگوں کے تصورات میں ایک نیا انقلاب پیدا ہونا شروع ہوا۔ مذہب اور اخلاق کے معاملہ میں یہ تبدیلی بڑی اہم ثابت ہوئی۔ خدا کی توحید اور اس کا رب العالمین ہونے کا تصور اگر مصر میں شروع سے

مٹانے لیکن اس سیاسی انقلاب اور وسعت کے ساتھ اس تصور میں بھی وسعت و وسعت پیدا ہونی شروع ہوئی۔ ۱۔ ہر امی کتبائے میں خدا کے لئے ۱۰۰۰۰۰۰ کی وسعت اکثر استعمال کی جاتی رہی اور اسی طرح ٹا ہوٹل کے مال ایک عالمگیر اخلاقی اقدار کا نقشہ مٹانے جہاں خدا نے شمس کو رب کائنات اور مالک و خالق کل کائنات دیا گیا ہے لیکن عام طور پر۔
 قمریوں میں اس شمس دیوتا کو مصری فرعون کی شکل میں پیش کیا جاتا رہا جس کی حکومت اور اقتدار مصر کی حدود سے باہر نہیں تھیں۔ لیکن جب اس دور میں فکری انقلاب پیدا ہوا تو یہ خدا نے شمس ہی تمام کائنات کا رب اور سب انسانوں کا خالق قرار دیا گیا جس کی آنکھ ہر ساعت ساری زمین کو دیکھتی ہے۔

اس خاندان کا ایک نامور حکمران آمون ہوٹل سوم (تقریباً ۱۵۵۰ قبل مسیح) ہوگا۔
 ہے۔ اس کے زمانے کی یادگار خدا نے شمس کی مناجات کے مطالعے سے اس اہم تبدیلی کا پتہ چلتا ہے۔

”تم نے سب چیزوں کو بنایا حالانکہ خود تم کو بنانے والا کوئی نہیں... تمہاری صفات بے مثال ہیں، تم ازل سے ہو اور اب تک رہو گے اور تمام لوگ تمہاری ہدایت اور راہنمائی کے محتاج ہیں... جب تم آسمان پر سے گزرتے ہو تو تمام لوگ تمہیں دیکھتے ہیں اگرچہ تمہارا چلنا لوگوں کی آنکھوں سے پوشیدہ ہے... تم سب کے خالق اور سب کے رب اور پروردگار ہو... تم دیوتاؤں اور انسانوں کے لئے بطور ایک مال کے ہو، ایک بہادر گھلہ بان کی طرح جو اپنے مویشیوں کا مالک ہے، تم ہی ان کی پناہ اور ان کے رزق دینے والے ہو... وہ تمام کائنات کو جس کی تخلیق اس کے ہاتھوں ہوئی ہر لمحہ دیکھتا رہتا ہے۔ وہ اکیلا اور واحد خدا ہے جس کے قبضہ میں تمام ملک ہیں، وہ آسمان پر

۱۔ آمون ہوٹل سوم ایک مصری دیوتا کا نام تھا۔ آمون ہوٹل سوم نے آمون ہوٹل سوم

دخشاں ہے اُس طرح جس طرح سورج۔ وہ مہینوں کے عہد اب سے موسم پیدا کرتا ہے، گرمی اور سردی جب اس کا دل چاہے۔۔۔“

اس مناجات سے صاف عیاں ہے کہ ان کے ہاں خدا کا تصور بالکل توحیدی مذاہب کے حامل موجود ہے، جو تمام انسانوں کا خالق و رب ہے اور جو محض ان سے ماورایہی نہیں بلکہ ان کے دکھ سکھ کو محسوس کرنے والا اور ان کا ہمدرد و نگہبان بھی ہے۔ اس کے بعد اس کا بیٹا آمون ہوٹپ چہارم ۱۳۷۵ قبل مسیح میں تخت نشین ہوا، اور اس کے زمانے میں اس فکری انقلاب کی رفتار اور زیادہ تیز ہو گئی۔ اس کا پہلا اثر قدیم مذہبی جماعتوں پر ہوا جنہوں نے محسوس کیا کہ اگر یہ انقلاب کیسا ہی بگڑا ہوا ہے تو ہمیشہ کے لئے ختم ہو جائے گا چنانچہ انہوں نے اس تحریک کو ختم کرنے کے لئے پورا زور لگایا اور شاید یہی لوگوں کی ریشہ دوانیوں کا نتیجہ تھا کہ سلطنت کے بیرونی علاقوں میں مختلف عناصر بادشاہ کے خلاف اٹھ کھڑے ہوئے۔ لیکن ان تمام ناسازگار ملامت کے باوجود بادشاہ نے اپنی نئی تحریک کو پروان چڑھانے کے لئے عزم بلند کا ثبوت دیا اور ہر قسم کے دنیاوی اور مادی فوائد کی باطل پرواہ نہ کی۔ قدیم عقائد میں توحید کے باوجود کچھ کچھ مشکوکہ تصورات موجود تھے اس لئے اس نے خدائے شمس کے پرانے نام ”آمون“ کی بجائے خدائے واحد کے لئے ایک نیا الفاظ تجویز کیا، ”آتون“ جو قدیم زبان میں آسانی سورج کے لئے مستعمل تھا۔ اس نے نام کی تبدیلی کے ساتھ ہی قدیم نشان بھی بدل ڈالا۔ پہلے اہرام اور ”باز“ کی شکل خدائے شمس کا نشان تھا۔ یہ گویا مصری قومی نشان تھا لیکن اب جبکہ خدائی تصویروں وسعت پیدا ہو چکی تھی اور وہ رب العالمین قرار پا چکا تھا تو ایسا نشان جو صرف مصر کی تاریخی اور جغرافیائی حدود سے متعلق ہو اس کے لئے مناسب نہ تھا۔ چنانچہ اب سورج کو بطور ایک چکر کے پیش کیا جانے لگا جس سے بے شک خدا میں نیچے کی طرف نمودار ہو رہی ہیں اور ہر شارع ایک انسانی ہاتھ میں۔

ختم ہوتی ہے۔ اس نشان کا مفہوم واضح تھا کہ ایک مرکزی طاقت عالم بالا سے اس عالم
 انجی پر حکومت کرتی ہے اور تمام مخلوق اس کے دستِ قدرت و شفقت سے پرورش
 پا رہی ہے۔ اس کے بعد اس نے اپنا نام بھی بدل ڈالا: آمون ہوٹپ کی بجائے اب
 وہ اخن آتون، یعنی "آتون مطلق ہے" ہو گیا اور آمون دیوتا کا نام ہر پڑانے کتبے سے محو
 کر دیا گیا۔ اس کے علاوہ جہاں کہیں خدا کے لئے جمع کے الفاظ استعمال کئے گئے تھے جس سے
 دیوتاؤں کی کثرت یا شرک کا شبہ ہوتا تھا وہ سب اسی طرح قدیم کتبات و تحریرات
 سے مٹا دیے گئے۔

اس نئے مذہب کے اختیار کرنے میں اخن آتون کے پاس کئی وجوہات تھیں۔ سب سے
 اہم تو یہ ہے کہ اس لئے اپنی ذاتی واردات اور تجربے یا دوسرے افلاطین الہامِ وحی کی
 بنا پر منتخب کیا تھا جس پامردی اور عدمِ کثوت اس کی زندگی میں ملتا ہے اور خاص کر
 جس ہمت و دلیری سے اس نے تمام مخالفتوں اور دشمنوں کی فتنہ انگیزیوں کا مقابلہ
 کیا اور سب مادی فوائد کو نظر انداز کر دیا اس سے یہی اندازہ ہوتا ہے کہ اس تحریک کا

لہ خدا کو معبود سے متعلق کرنے کا تصور اگرچہ مصری تھا اور اس سے ایک قسم کے فرق کی بوجھ آتی تھی تاہم یہ مصر میں
 جب یہ تصور یہودیوں کے ہاں پہنچا تو انہوں نے اس کو بطور تشبیہ اختیار کیا اور اس تشبیہ میں سبکی کی شاعریوں
 اور کثوت کے الفاظ بھی شامل کر لئے گئے مثلاً عہدِ ماقیم کی کتابِ طاک کے یہ الفاظ قابلِ توجہ ہیں: "لیکن تم پر
 جو میرے نام کی تعظیم کرتے ہو اکتاپ صداقت ملے ہو گا اور اس کی کرنل میں شفا ہوگی۔" (باب ۴، سورت ۲)
 اس طرح مصری تصاویر اور کتبات میں خدا کو بازا اور اس کے پھیلائے ہوئے پروں کی شکل میں پیش کیا جاتا رہا تھا۔
 چنانچہ خدا کے ساتھ پروں کے ساتھ تصورِ مسطرعہ واستہ ہو گیا کہ یہ مصری یہودیوں میں خدا کو باز کی شکل میں پیش
 کرنے کا تصور تو غالب ہو گیا لیکن پروں کے سایہ کی تشبیہ قائم رہی چنانچہ زبور میں چار مختلف جگہوں پر یہ تشبیہ
 خدا کے ساتھ استعمال کی گئی ہے: "مجھے اپنے پروں کے سایہ میں چھپا لے" (۷۷، ۷۸، ۷۹) اے خداوندِ
 بنی آدم تیرے بازوؤں کے سایہ میں پناہ لیتے ہیں (۱۳۷، ۱۳۸) میں تیرے پروں کے سایہ میں پناہ لوں گا۔
 (۷۷، ۷۸) اور میں تیرے پروں کے سایہ میں خوشی مناؤں گا۔ (۷۷، ۷۸)

آغاز مکمل یقین و ایمان سے ہوا۔ دوسری وجہ اخن آتون کی بیوی (دوسری بیوی) تھی۔ فرعون مصر کا قدیم بے دستور ہاتھاکہ وہ اپنی بہن سے شادی کرتے تھے۔ لیکن اخن آتون نے اس رسم کو ختم کرنا چاہا اور ایک غیر ملکی عورت سے شادی کی۔ یہ ملکہ شام کی رہنے والی تھی جہاں خدائے شمس کی ہی پرستش ہوتی تھی جو ملکہ شمس سے یہ عورت نہ صرف ظاہری خوبصورتی سے آراستہ تھی بلکہ غیر معمولی صلاحیت اور ذہنی اور فکری بخندی کی مالک تھی۔ آمون دیوتا کی پرستش اور اس کے ساتھ وابستہ پرستشوں اور مذہبی گروہوں کی مخالفت کی ایک واضح وجہ یہی تھی کہ انہوں نے مندروں میں دیوتاؤں کا گروہ چھوڑ کر کہا تھا اور اس طرح مذہب کی آڑ میں نانا اور دیگہ برائیوں کی پرورش ہو رہی تھی۔ بد قسمتی سے یہ رسم اس قدیم زمانے میں تقریباً ہر جگہ موجود تھی اور معلوم ہوتا ہے کہ اخن آتون نے اپنی بیوی کے زیر اثر اس کو اور اس کے ساتھ آمون دیوتا کی پرستش کے طریقے کو ختم کرنے کا فیصلہ کر لیا۔ نئے دین کا خدا "آتون" بھی ایک قسم کا شمس دیوتا ہی تھا لیکن اس میں اور قدیم پرستش میں چند نمایاں فرق تھے۔ اول آمون کی پرستش کے ساتھ دوسرے دیوتا بھی نہ صرف موجود تھے بلکہ ان کی پرستش بھی ہوتی تھی۔ لیکن آتون کو تسلیم کرنے کے بعد تمام دیوتاؤں کے وجود سے انکار ضروری تھا۔ یعنی خالص توحیدی تصور تھا۔ دوم آتون کو تسلیم کرنے کا مطلب سورج کی پرستش نہ تھا بلکہ خدائے واحد کے مالک پر اور اس کے مالک پر اور پروردگار ہونے کے فوائد کو تسلیم کرنا تھا۔ "آتون" کے لغوی معنی "سورج کی گرمی" یا "سورج کا نور" ہیں۔ سوم "اس دین نے مندروں اور عبادت گاہوں میں بتوں وغیرہ کی ضرورت سے لوگوں کو بے نیاز کر دیا۔ ان کا عقیدہ تھا کہ خدا کی عبادت کھلی ہوا میں سورج کی شعاعوں اور گرمی کے ماحول میں بہتر طریقے سے سر انجام دی جاسکتی ہے۔ اس کے لئے دل کے جذبے اور اخلاص کی ضرورت ہے۔ بت، پجاری اور رسوم تو بے معنی چیزیں ہیں جن سے انسان اور خدا کے درمیان بلا واسطہ رابطہ پیدا نہیں ہو سکتا۔ ان تمام واقعات اور حالات کا اگر بغور مطالعہ کیا جائے تو

اندازہ ہوتا ہے کہ مصر کے اس فکری انقلاب کا اصلی اور بنیادی سبب شاید حضرت ابراہیم کی تعلیم و تبلیغ ہو جو اخن آتون سے تقریباً ۵۰۰ سال پہلے مغربی ایشیا میں توحید خداوندی کا واضح اعلان کر چکے تھے۔ جن کی پوجا کی ممانعت، متدروں اور عبادت گاہوں کا ترک صرف اس لئے کہ ان میں بتوں کی پوجا ہوتی تھی اور عورتوں کی بھرتی اور زنا کے اڈے بن چکے تھے اور اس کے ساتھ ساتھ توحید خداوندی کا بڑا جوش اعلان سبھی باتیں حضرت ابراہیم کے تصورات کی آواز بازگشت معلوم ہوتی ہیں۔

مصر کے اس ذہنی اور فکری انقلاب کے دور کی بہت سی تحریریں ہمارے پاس خوش قسمتی سے محفوظ ہیں جن سے اس تبدیلی کی وسعت کا اندازہ ہوتا ہے۔ ان میں سے بہت سی نگلیں خود اخن آتون کی ہیں جن میں بعض جگہ زبور کے تصورات و الفاظ سے بہت زیادہ مماثلت پائی جاتی ہے۔ اگر یہ نظریہ تسلیم کر لیا جائے کہ مصر کا یہ دینی انقلاب حضرت ابراہیم کی تعلیم کا نتیجہ تھا تو یہ مماثلت چنداں تعجب انگیز نہیں۔

پہلی نظم خدا (آتون) کی مالگیر عظمت و طاقت کے متعلق ہے :

”اے زندہ آتون، تم ہی سے زندگی کا آغاز ہوا جب تم مشرق سے نکلے ہو تو اس کائنات کا ہر چہ تمہارے جمال سے منور ہو جاتا ہے۔ تم جمیل، عظیم، منور ہو اور ہر ملک تمہارے زیر نگین ہے۔ اگرچہ تم ہم سے بہت دور ہو لیکن تمہاری شعاں اور تمہارا نور اس زمین پر موجود ہے۔ اگرچہ تم انسانوں کے چہرہ میں موجود ہو تاہم تمہارے قدم دکھائی نہیں دیتے۔ یہ آخری فقرہ انجیل کے مشہور الفاظ کی یاد دلاتا ہے کہ خدا نے انسان کو اپنی شکل پر پیدا کیا۔

”تیری صنعتیں کیسی بے شمار ہیں! وہ لوگوں سے پوشیدہ ہیں، اے خدا کے واحد، جس کے علاوہ اور کوئی خدا نہیں، تو نے اس زمین کو اپنے دلی (یعنی سکنت) کے مطابق پیدا کیا۔“

یہ ماسیہ اللہ کے منور کے نیچے ملاحظہ فرمائیں

• ایک وقت تھا کہ تم اکیلے تھے۔ آدمی اور فقہاء قسم کے مولیٰ جو اس زمین پر پاؤں بے چلتے ہیں اور تمام پرندے جو آسمان کی فضا میں اڑتے ہیں، تمام ملک شام، کش اور مصر تم ہی پر انسان کو اس کی مناسب جگہ پر پیدا کرتے اور ان کی ضروریات کو مہیا کرتے ہو۔ ہر آدمی کا رزق اور اس کی عمر کا تعین تمہاری ہی طرف سے ہوتا ہے۔ لوگوں کی زبانیں، ان کی شکلیں اور ان کے رنگ ایک دوسرے سے مختلف ہیں اور یہ سبھی میری تخلیق کا نمونہ ہیں۔“

کوئی شخص سوائے تمہارے بیٹے اخن آتون کے تمہیں نہیں جانتا۔ تم نے اسے اپنی حکمت کی باتوں سے خبردار کیا اور اسے عزت اور طاقت بخشی۔“
ان تمام مختلف مناجاتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ اخن آتون نے کائنات کے ہر ذرے میں خدائے واحد کا جلوہ دیکھا اور اس نے کوشش کی کہ یہ علم و تعین تمام لوگوں کے سامنے پیش کیا جائے۔ یہ ارض و سما، جانور اور پرندے، انسان اور حیوان، درخت اور پانی سبھی گویا اس کی حمد و تعریف میں رطب اللسان ہیں، وہ اپنی سب مخلوق کے لئے ماں اور باپ کی طرح ہے، وہی ان کو پیدا کرتا، ان کو رزق دیتا، ان کو ہدایت دیتا ہے۔ اس کا جمال ہر جگہ نمایاں ہے۔

تم نے یہ آسمان بنایا تاکہ تم اس پر طلوع ہو سکو اور اس مخلوق کو دیکھ سکو جس کو تم نے پیدا کیا اس وقت جب تم تنہا تھے۔۔۔ تمام آنکھیں تمہیں اپنے سامنے دیکھ سکتی ہیں۔ جب تم غروب ہو جاتے ہو، تو اگرچہ دنیا کی آنکھیں تمہیں نہیں دیکھ

(حاشیہ صفحہ قبل) زبور باب ۱۰۴، سورۃ ۲۴ کے الفاظ اور ان دونوں کی مماثلت قابل غور ہے۔
اے خداوند اجیری صنعتیں کیسے بے شمار ہیں! تو نے یہ سب کچھ خلقت بنایا۔ زمین تیری مخلوقات سے معمور ہے۔ کتاب مقدس، برٹش اینڈ فارن بائبل سوسائٹی لاہور۔ ۱۹۳۱ء)

ہاتھیں تاہم تم میرے دل میں علاج دھوئے ہوئے۔

لیکن بد قسمتی سے یہ انقلاب مصر کی سرزمین میں مستقل طور پر اپنے قدم نہ جما سکا اور بہت جلدی مختلف اطراف سے اس کے خلاف بغاوتیں پیدا ہونی شروع ہوئیں اور چند ہی سالوں میں رحمت پسندوں نے اخن آتون اور اس کے ساتھیوں کا خاتمہ کر دیا اور اس نئے توحیدی دین کی بجائے وہی قدیم آمون دیوتا کی پرستش پھر سے رائج کر دی گئی۔ اس کے باوجود اس نئے دور میں بھی اگرچہ شرک اور کثرت پرستی کی پوری پوری سرپرستی کی گئی تاہم بہت سے ترقی پذیر تصورات جن کی آبیاری اخن آتون نے اپنے خون سے کی تھی بار آور ہوئی اور آہستہ آہستہ یہ خیالات مصر سے باہر دوسرے ملکوں تک پہنچ گئے۔

اس آخری دور (یعنی ۱۰۰۰ قبل مسیح) کی ایک اہم یادداشت حکمت آمون موپہ خوش قسمتی سے ہمارے پاس محفوظ ہے۔ اس تحریر کی اہمیت اس لحاظ سے بھی بہت زیادہ ہے کہ اس کے تصورات حتیٰ کہ الفاظ تک بائبل کی کتاب امثال (باب ۳۳) میں بکثرت ملتے ہیں۔ تاریخی طور پر یہ بات پایہ ثبوت تک پہنچ چکی ہے کہ حکمت آمون موپہ کا یہودی زبان میں ترجمہ ہوا تھا اور دوسری مصری تحریروں کے ساتھ یہ بنی اسرائیل کے ہاتھوں میں پہنچ چکی تھی۔

یہاں ہم حکمت آمون موپہ کے صرف وہ اقتباسات پیش کرتے ہیں جن سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ کس حد تک عہد عتیق کی مختلف کتابوں کے مصنفین نے اس کتاب کے تصورات اور الفاظ سے استفادہ کیا ہے :

یرمیاہ

آمنون موپہ

خداوند یوں فرماتا ہے کہ ملوں ہے خود مراد و مظلوم آدمی جو مند
وہ آدمی جو ان سال پہ کوئل کرتا ہے اور میں آتا ہے وہ اس درخت کی طرح ہے

جو بیابان میں اُکا ہوا ہے۔ ایک ساعت میں اس کی شاخیں گر پڑتی ہیں اور آخر کار اس کی لکڑی آسے کی نذر ہو جاتی ہے۔ وہ اپنی جگہ سے دریا کی مدد سے کسی اور جگہ پہنچا دیا جاتا ہے اور اس کا مدفن آگ ہو گا۔

ایک دانہ اور سمجہ دار انسان جو فخر و غرور سے عاری ہے اس درخت کی مانند ہے جو بلند میں کھڑا ہو، وہ پھلتا ہے اور پھلوں کی کثرت سے شاداب ہے۔ وہ اپنے خداوند کے حضور میں قائم و دائم ہے۔ اس کا پھل میٹھا اور اس کا سایہ پسندیدہ اور اس کا انجام جنت دینی باغ ہے۔

شجرہ کو اپنا بازو د جانتا ہے اور جس کا دل خداوند سے برگشتہ ہو جاتا ہے۔ کیونکہ وہ زخم کی مانند ہو گا جو بیابان میں ہے اور کسی بھلائی نہ دیکھے گا بلکہ بیابان کی بے آب جگہوں میں اور غیر آباد زمین شور میں رہے گا۔ مبارک ہے وہ آدمی جو خداوند پر توکل کرتا ہے اور جس کی امید گاہ خداوند ہے کیونکہ وہ اس درخت کی مانند ہو گا جو پانی کے پاس لگایا جائے اور اپنی جڑ دریا کی طرف پھیلائے اور جب گرمی آئے تو اسے کچھ خطرہ نہ ہو بلکہ اس کے پتے ہرے رہیں اور خشک سالی کا اسے کچھ خوف نہ ہو اور پھل لانے سے باز نہ رہے۔ (باب ۱، ۵-۸)

آمون موبنے دو مختلف اخلاقی اصولوں کی تشریح کے لئے دو درختوں کی مثال دی ہے۔ اور اسی طرح کی مثال یرمیاہ میں بھی موجود ہے۔ زبور کی پہلی کتاب میں تقریباً یہی تشبیہ استعمال کی گئی ہے،

”مبارک ہے وہ آدمی جو شریوں کی صلاح پر نہیں چلتا اور غطا کا لوں کی راہ میں کھڑا نہیں ہوتا۔۔۔۔۔ وہ اس درخت کی مانند ہو گا جو پانی کی ندیوں کے پاس لگایا گیا ہے جو اپنے وقت پر پھلتا ہے اور جس کا پتہ بھی نہیں مرجھاتا۔۔۔۔۔ شہر پر ایسے نہیں بلکہ وہ سمجھنے کی مانند ہیں جسے ہوا اڑائے جاتی ہے اسی لئے شہر

عدالت میں قائم نہ رہیں گے۔ (بَاب ۱۱-۵)

یہی تصور قرآن مجید میں بھی اسی مثال کے ساتھ پیش کیا گیا ہے:

المرتکف فجوب اللہ مثلاً کلمۃ کیا آپ کو معلوم نہیں کہ اللہ تعالیٰ نے کیسی مثال
طیبة کَشَجَرۃ طیبۃ اصلہا ثابتٌ بیان کی کہ طیبہ کی کہ وہ ایک پاکیزہ درخت کے
وفر عما فی السماء تو فی اُکلاہا کل مشابہ ہے جس کی جڑ خوب گڑھی ہوئی ہو اور اسکی
حین باذن ربہا ویضرب اللہ شاخیں اونچائی میں جا رہی ہوں۔ وہ عدل کے حکم سے
الامثال للناس لعلہم یتذکرون۔ ہر فصل میں اپنا پل دیتا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ ایسی
ومثل کلمۃ خبیثۃ کَشَجَرۃ خبیثۃ مشابہ لوگوں کے واسطے اس لئے بیان کرتا ہے کہ
اجنت من فوق الارض ما لہا من وہ خوب بھولیں۔ اور گندہ کلمہ کی مثال ایسی ہے
قرار... (۱۴: ۲۴-۲۶)

اور یہ سے کھا ڈیا جائے اور اس کو کچھ ثبات نہ ہو۔

اسی طرح کتاب امثال میں ایک جگہ (۱۴: ۲۲) مذکور ہے کہ اپنا کان جمعاً اور
واناؤں کی باتیں سنئے اور دوسری جگہ (۲۳: ۲۳) لکھا ہے کہ یہ بھی واناؤں کے اقوال
ہیں۔ بائبل کے ناقدین کے لئے یہ فیصلہ کرنا بڑا مشکل تھا کہ یہ وانا کون ہیں لیکن جب سے
”حکمت آمون موب“ دستیاب ہوئی ہے اب سب محققین اس پر متفق ہو چکے ہیں کہ کتاب
امثال کا تقریباً ڈیڑھ باب کم از کم اسی مصری کتاب کے نقلی ترجمہ پر مشتمل ہے اور جس کو
اس کتاب کے مصنف نے ”واناؤں کے اقوال“ کے نام سے ذکر بھی کیا ہے۔ مثال کے طور
پر چند اقتباسات درج ذیل ہیں:

لہ یہ بات قابل غور ہے کہ زبور کی ساری کتاب میں توراتی عدالت کا تصور اس ایک جگہ سے
ملا وہ کسی اور جگہ نہیں ملا اور یہ چیز تو اب تسلیم شدہ ہے کہ موت کے بعد عدالت کا تصور یہودیوں نے
مصر سے ہی لیا۔

۰ اشال

اپنا کان جھکا اور داناؤں کی باتیں سن اور میری تعلیم پر دل لگا۔
اپنا کان جھکا اور جو میں کہتا ہوں سن اور ان کو سمجھنے کے لئے دل لگا۔
کیونکہ یہ پسندیدہ ہے کہ تو ان کو اپنے دل میں رکھے اور وہ تیرے لبوں پر قائم رہیں۔
دل میں رکھے لیکن افسوس ہے اس پر جو ان کی خلاف ورزی کرتا ہے۔

(۱۸-۱۷-۲۲)

کیا میں نے تیرے لئے مشورت کیا اور علم کی تیس باتیں نہیں لکھی ہیں؟... ہدایت اور اطمینان ہے۔
ان تیس بابوں پر غور کرو کیونکہ ان میں

(۲۲: ۲۰)

اس طرح کے بے شمار تقابلی اقتباسات محققین نے پیش کئے ہیں جن سے اندازہ ہو سکتا ہے کہ کس طرح مصری افکار یہودیوں کے ہاں پہنچ کر عیسائی اور اسلامی فکر کا جزو بنے۔ انسان کی قدیم فکری تاریخ کو ہم مختصر تین دوروں میں

لے بائبل کے عام تراجم میں تیس کی جگہ ”لطیف“ کا لفظ ہے لیکن عبرانی زبان کا جو لفظ یہاں موجود تھا اس کے متعلق مؤلفین نے خود شک کا اظہار کیا تھا چنانچہ اس لفظ کے دوسرے بے بھی حاشیہ پر درج کر دئے گئے اور اس جے کو اگر تسلیم کر لیا جائے تو ”لطیف“ کی بجائے اس کا ترجمہ ”تیس“ ہونا چاہئے تھا۔ حکمت آمون موپ کے دستیاب ہونے سے پہلے تیس کا لفظ مبہم تھا لیکن اس کے بعد ناقدین کا خیال ہے کہ یہی صحیح لفظ ہے کیونکہ حکمت موپ کے نکل تیس باب تھے۔

تقریب کر سکتے ہیں۔ پہلا دور جس میں عصر اور بابل کے مفکرین نے انسان اور کائنات کے مسائل کو سوچا اور اپنا اپنا حل پیش کیا۔ یہ دور تقریباً... اقبل مسیح تک آکر ختم ہو جاتا ہے۔ اسی دور میں زرتشت نے آکر انسانی افکار کو وسیع اور گہرا کیا۔ دوسرا دور انداز ۶۰۰ قبل مسیح تک ہے جس میں بنی اسرائیل دنیا کی متقدم قوموں کی امامت پر سرفراز ہے۔ اور اسی شاندار دور میں چین میں کون فیوشس اور ہندوستان میں گوتم بدھ پیدا ہوئے۔ اس کے بعد تیسرا دور ۶۰۰ قبل مسیح سے شروع ہوتا ہے جب مغربی ایشیا میں یونانیوں نے ان انسانی افکار کے سلسلے کو اپنایا اور آگے بڑھایا۔

تمام شد

اشرف پریس لاہور میں باہتمام شیخ محمد اشرف پرنسٹن جیپی ۔

(کتاب محمد عبداللہ کاتب ثقافت لاہور)

BIBLIOGRAPHY

- Allan, D. J., *The Philosophy of Aristotle*, London 1952.
- Beck, L. A., *The Story of Oriental Philosophy*, Philadelphia 1928.
- Blackie, J. S., *Four Phases of Morals*, Edinburgh 1871.
- Boyer, M. W., *Highways of Philosophy*, U.S.A. 1949.
- Breasted, J. H., *The Dawn of Conscience*, New York 1947.
- Burkitt, F. C., *The Religion of the Manichees*, Cambridge 1952.
- Caird, E., *The Evolution of Theology in the Greek Philosophers*, 2 vols., Glasgow 1904.
- Cornford, F. M., *Before and After Socrates*, Cambridge 1932.
- Davids, Rhys, *Buddhism*.
- Durant, Will, *The Life of Greece*, New York 1939.
- , *Caesar and Christ*, New York 1944.
- Ferm, V. (Ed.), *A History of Philosophical Systems*, New York 1950.
- Finklestein, Louis, *The Jews, Their History, Culture and Religion*, 2 vols., New York 1949.
- Grant, Sir Alexander, *Aristotle's Ethics*, London 1885.
- Hicks, R. D., *Stoic and Epicurean*, London 1910.
- Joad, *Guide to the Philosophy of Morals and Politics*, London 1948.
- Jowett, B., *Dialogues of Plato*, 2 vols., New York 1937.
- Legacy of Greece*, Oxford 1951.
- McKeon, Richard (Ed.), *The Basic Works of Aristotle*, New York 1941.
- More, P. E., *Platonism*, Princeton 1926.
- Myers, P. V. N., *History as Past Ethics*, U.S.A. 1913.

- Murray, Gilbert, *Stoic, Christian and Humanist*, London 1940.
- Radhakrishnan, S., *Indian Philosophy*, 2 vols., London 1951.
- , (Ed.) *History of Philosophy, Eastern and Western*, 2 vols., London 1952.
- Ross, W. D., *Aristotle*, London 1923.
- Russell, Bertrand, *History of Western Philosophy*, London 1947.
- , *Human Society in Ethics and Politics*, London 1954.
- Rylands, L. G., *The Beginnings of Gnostic Christianity*, London 1940.
- Sprengling, M., Articles on Mani and Bardesian in *Pakistan Quarterly*, vol. 4, No. 2 ; vol. 5, No. 2.
- Stock, St. George, *Stoicism*, London 1908.
- Taylor, A. E., *Aristotle*, London 1945.
- , *Socrates*, London 1939.
- Tomlin, E. W. F., *Great Philosophers, The Eastern World*.
- Dr. Zeller, *Aristotle*, 2 vols., London 1897.
- , *Socrates and Socratic Schools*, London 1877.
- , *Plato and the Older Academy*, London.
- , *The Stoics, Epicureans and Sceptics*, London 1870.
- پرویسر کرستن سین : ایران به عهد ساسانیان - انجمن ترقی اردو (هند) ، ۱۹۳۱ -
 شهرستانی : الملل و النحل - ترجمه فارسی - چاپ خانه علمی - طهران -
 ابن ندیم : الفهرست - حصه متعلقه مانی -
 ذاکثر محمد معین : مژدهستا - طهران ۱۹۳۸ -
- Encyclopedia of Religion and Ethics.*
Encyclopedia Britannica.

